ألان تورين

الحداثة المتجدّدة

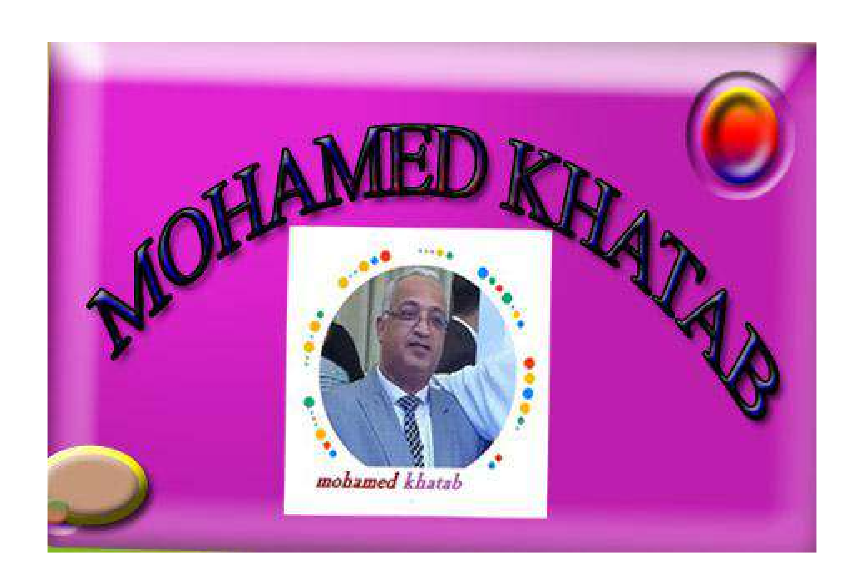
نحو مجتمعات أكثر إنسانية

'أهم كتبي على الإطلاق'



ترجمة
جلال بدلة

دار الساقي



الحداثة المتجدّدة

نحو مجتمعات أكثر إنسانية

صدر للمؤلف عن دار الساقي:

- ما هي الديموقراطية؟

ألان تورين

الحداثة المتجدّدة

نحو مجتمعات أكثر إنسانية

ترجمة

جلال بدلة



Alain Touraine, *Défense de la modernité*, Éditions du Seuil, 2018

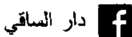
الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2020

ISBN 978-614-03-2127-4

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'Aide à la Publication de l'Institut français.




إلى أنطونيلا...



المحتويات

مقدّمة عامة

١

هل سنقبل فكرة مفادها أنّ دور العلوم الاجتماعية يتمثّل في اكتشاف القوانين التي تحكم سلوكات البشر، الجمعية منها والفردية؟ قَبِلنا في السابق – بحماسة شديدة – أن تسيطر علوم الطبيعة، خاصة منذ داروين، على الفضاء النظري المعني باستكشاف المجتمعات والحضارات، وذلك في وقت كانت فيه علومنا وتقنياتنا بصدد تغيير العالم، وتقدم معارفنا يبدو كأنه يشقّ درب حريتنا... ودرب الديموقراطية كذلك. كان تحالفاً ناجحاً بين قوانين الطبيعة وحقوق الإنسان!

هل كان ذلك كلّه مجرّد وهم لم يدم طويلاً؟ سرعان ما بيّنت لنا الانتقادات الموجّهة إلى الأوالية (machinisme) والرأسمالية أننا حيثما نشهد توطّد مملكة التقدّم، لا بد نكتشف إمبراطورية الربح. وبينما كانت الحضارة الصناعية تمتد خارج الطرف البحري من أوروبا حيث وُلِدت في الجزر البريطانية، وتجتاح ألمانيا واليابان وروسيا، والولايات المتحدة الأميركية على وجه الخصوص، وكانت الحريات تبدو في طريقها للإجهاز على أنماط العبودية كافة، حوّلت أنماط جديدة من السلطة – تتسم بكونها أكثر من سلطة مطلقة، أي شموليّة – ألمانيا التي كانت في طليعة التقدم العلمي وصراع الطبقات إلى منظومة إبادة، وخلقت باسم حركة عمالية أمميّة نظاماً شمولياً آخر سيؤدي بدوره بعد نصف قرن إلى إدخال الصين في دوّامة عنفِ "الوثبة الكبيرة

إلى الأمام"[1]، ثمّ عنف "الثورة الثقافية" التي كان غرضها الحقيقي تمكين السلطة الشخصيّة لماو تسي تونغ.

ينقسم العالم اليوم إلى ثلاثة نطاقات. تُسيطر على الأول رأسمالية تزداد ماليّة وعولمةً يوماً بعد يوم، وتتركّز فيها السلطة في أيدي عدد صغير جدّاً من "ذوي الثراء الفاحش"، أو كبار المليارديريين. أما النطاق الثاني، فيشتمل على أنظمة الحكم الاستبدادية، المحكومة بالنزعة القوميّة. والنطاق الأخير يتضمّن الحركات وأنظمة الحكم الجماعاتية والهوياتية التي يُعدُّ كره الآخر الشغف الأكبر المحرِّك لها. حيثما نجحت الآمال والحركات الديموقراطية في تأكيد نفسها، توطّد الشك والقلق وسادت الحيرة. وتنتشر فكرة مفادها أننا لم نحترم قوانين الطبيعة، ولذا نوشك على كارثة بيئية، بينما يُرمى بعشرات الملايين من المهاجرين واللاجئين على الطرق وفي البحار نتيجةً للاضطهاد والبؤس.

يحدث تقلّص متسارع في الفارق بين العالم الذي يُريد الاقتصاديون من جهة، والمناضلون الثوريون من جهة أخرى، إقناعَنا بخضوعه لقوانين الرأسمالية، وبين العالم حيث تنتصر تعسفيّة السلطة السياسيّة أو العسكريّة أو الدينيّة. ألم يئن أوان الرضوخ، وأوان التخلّي عن أوهامنا، والعيش في العالم الذي استشرف ملامحه جورج أورويل George Orwell، على أمل أن تكتشف علوم الطبيعة التي لا تُبالي بأحكام القيمة وبالمعتقدات وبالتقاليد أن التعقيد والمصادفة يقدمان إلينا فرصاً أفضل بكثير مما تقدّمه المطلقات التي يتخيّلها البشر عندما يتشبهون بالآلهة؟

٢

بذلت جهوداً كبيرة للعوم ضدّ التيّار، شأني في ذلك شأن كثيرين، وقدّرت أيما تقدير جميع الذين واللاتي كانوا يدافعون عن الحقوق ضدّ القوانين، وعن الحريّات ضدّ

[1] هو الاسم الذي أُطلق على سياسة ماو تسي تونغ الاقتصادية بين ١٩٨٥ و١٩٦٠، التي سخرت عدداً كبيراً من السكان للانتقال من الاقتصاد الزراعي إلى التصنيع وتوسيع البنى التحتية الصناعية. (م.)

السلطات، وعن البحوث ضدّ المحظورات.

لعلّي ما كنت لأمتلك الجرأة لأدافع عن قناعاتي ولأصون آمالي في هذا الشطر من العالم حيث أعيش، رغم جميع العقبات التي واجهتها، لو لم أسمع الصوت المعتدل، والحازم مع ذلك، لجوزيف ستيغليتز Joseph Stiglitz الذي جعلت منه كُتبُه وأعماله الاقتصادية الشخص الأكثر تأثيراً واحتراماً من بين الذين حازوا "جائزة نوبل" في الاقتصاد.

ما سأقتبسه من كلمات ما كان ليخطر في بالي، ولا ريب، لو أنني عشت في ظلّ سلطة شمولية أو تعرضت لاضطهاد ديني أو لأي نوع من التعسّف. مع ذلك، إن خصمي الرئيسي، خصمي الذي يسعى إلى إسكاتي بصفتي سوسيولوجيّ، من دون اللجوء طبعاً إلى العنف الصريح، هو الفكرة القائلة إن وضعنا وأفعالنا محكومة بـ"قوانين الاقتصاد". هكذا، إنّ الاهتمام الشغوف الذي أوليته للبشر بما هم فاعلون في حياتهم وتاريخهم وحركاتهم الاجتماعية وديموقراطيتهم، هذا الشغف الذي شكل دافع عمل مثابر عندي – أنا الذي عشت تحرير باريس، ثم غادرت "المدرسة العليا للأساتذة" للعمل في مناجم الشمال، ولاحقاً سوسيولوجياً خلال عشرين عاماً – يتحوّل وفق هذا المنظور إلى مجرّد تخبّط في غمرة الأوهام ليس إلا.

ولأن الخصم الذي واجهته على الدوام لم يكن ديكتاتوراً بل فكراً مهيمناً، في اليسار كما في اليمين، اخترت أن أحارب هذه "النزعة الحتمية الاقتصادية" لمّا شرعتُ في الكتابة الختامية لهذا الكتاب الذي يُمثّل المحطة الأخيرة في حياتي. على هذا النحو، فهمت أطروحات جوزيف ستيغليتز. أودّ هنا أن أنسخ بعض الأسطر من الصفحة ٣٤٨ حتى ٣٥٢ من كتابه الذي نشر عام ٢٠١٥، وتُرجِم فوراً إلى الفرنسية بعنوان *La Grande Fracture. Les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer* (éd. Les liens qui libèrent) [التصدّع الكبير: المجتمعات اللامساواتية وما يمكننا فعله في سبيل تغييرها]. لنصغي أولاً إلى هذا التواضع المتوهّج الذي يُلهمها:

> منذ عام ونصف عرض *La Grande Fracture* (هو سلسلة من المقالات نشرت في صحيفة *New York Times* التي أديرها) تشكيلة واسعة من الأمثلة

> الدّالة على أن الرأسمالية ليست محكومة بأي قانون يُوصَف بالأساسيّ. وما من سبب كي تظلّ ديناميّات رأسمالية القرن التاسع عشر الإمبرياليّة صالحة في ديموقراطيات القرن الحادي والعشرين. إن اللامساواة في الولايات المتحدة الأميركية ليست قدراً محتوماً.

يُضيف ستيغليتز بنبرة البداهة نفسها بعد بضعة أسطر:

> إن لم تكن قوانين الاقتصاد الثابتة هي التي قادت إلى التصدّع الكبير في أميركا، فمن يكون؟ إن أكثر إجابة صادقة عن هكذا سؤال هي: ساستنا وسياستنا. صحيح أننا أسرفنا في تقديم نجاح دول الشمال كمثال، لكن، والحق يُقال، تمكّنت كلّ من السويد وفنلندا والنرويج من تحقيق نموّ للفرد مماثلٌ في سرعته بل أكثر سرعة منه في الولايات المتحدة وأكثر عدلاً بكثير.

وبعد أن وضّح ببالغ الأسى كيف ضرب الفاعلون السياسيون والاقتصاديون والضريبيون الطبقات الوسطى بأشد ما يمكن من العنف، ولا سيما الشباب، ختمَ الجزء السابع من كتابه بهذه الكلمات التي أؤيدها تأييداً تاماً (ص. ٣٥٢):

> لقد عثرنا على مصدر المشكلة: إنها اللامساواة السياسية والقرارات السياسية التي عملت على تسليع وإفساد ديموقراطيتنا. وحدهم المواطنون الملتزمون قادرون على النضال في سبيل استعادة أميركا أكثر عدلاً. ولن يكون ذلك ممكناً ما لم ندرك عمق وحجم التحدّي... لا يكمن سبب اللامساواة الآخذة في التجذّر والاتّساع في قوانين اقتصادية ثابتة لا تتغير، بل في قوانين سطرناها بأيدينا.

والحال أن عدداً من الأصوات في اليسار كما في اليمين يسعى إلى أن تفرض علينا فكرة (زائفة) مفادها أن قوانين ثابتة تُملي سلوكاتنا الاقتصادية والاجتماعية. لذا وددت أن أسوق شهادة اقتصادي كبير حائزٍ "جائزة نوبل" قبل أن أقدِّم عملي الخاص. والآن أستطيع أن أتحدث باسمي الشخصي وأشرح لماذا اقترنت لديّ للمرة الثانية في

حياتي، بعد كتابي الأول **نقد الحداثة** (١٩٩٢)، الثقة بالفعل الإنساني – الاجتماعي والسياسي على وجه الخصوص – بكلمة "الحداثة".

٣

إن لم يجد جوزيف ستيغليتز صعوبة في تسميَة المفتاح الذي أتاح له التحرّر من السجن حيث حَبَسنا أولئك الذين يعتقدون بوجود قوانين طبيعية للاقتصاد، فذلك لأنه المفتاح الوحيد والأوحد. إنّه التاريخ، الإجابة التي أدركها ستيغليتز بعفوية وقدَّمها مرّة أخرى بنبرة البداهة المعهودة لديه. يُشرع التاريخ أمامنا عالماً مبتكرَاً وفي تبدّل دائم، لكنه أيضاً عالمٌ ندمّره بأيدينا، فيكشف أمامنا حقيقة قوامها ألّا طبيعة أخرى لدينا سوى ابتكار التاريخ. إنما نحن كائنات طبيعية ولا ريب، لكننا أيضاً كائنات مبتكِرة ذاتها، وتحولاتها وتاريخها.

لا أزعم بوجود طبيعة مشتركة لدى البشر. أؤكّد بخلاف ذلك وجود صنف معيّن من المجتمعات أطلق عليها اسم المجتمعات الحداثية، وهي تختلف عن تلك التي أسمّيها مجتمعات النظام (ordre) أو اللاتاريخية. ينتظم عمل الأخيرة وفق قواعد أوليّة وثابتة، وحتّى في مقدورها أن تستبدل السرديات والأساطير بالتاريخ، في حين أن المجتمعات الحداثية، التي لا تستنفد مواردها وتدّخر جزءاً منها، تراكم وتستثمر طاقتها الإنتاجية وتعمل على تحسينها، لكن ذلك ينسحب أيضاً على دوافع الصراعيّة الداخلية بغيَة امتلاك واستخدام رأس المال المتراكم والمستثمَر.

لقد عرضْت للتو ببضع كلمات ودون أيّ نيّة صياغة نظرية، الموضوع الجوهري الذي سيشغل الجزء الأول من هذا الكتاب. وسأعمل في هذا الجزء، وإن بسرعة وأناقة أقل من تلك التي كانت لدى ستيغليتز، على التخلّص من جميع أنماط "النزعة الحتمية" التي سعت كثير من العقول الخطيرة إلى تقييد السلوكات البشرية بها. إن من شأن هذه الرؤية للمجتمعات الحداثية أن تحررنا من ثلاثة أصناف من الأوهام. من الأوهام الدينية أولاً، إذ إن الممارسات الابتكاريّة للتاريخ تستبعد فكرة طبيعة إنسانية خلقها الله كليّ

القدرة. والأوهام الاقتصادية والسياسية ثانياً، ذلك أن الصراعات الاجتماعية المركزية، أي تلك التي تعارض بين الملّاك والتابعين، تتبدل بتبدل أنماط الحضارة الماديّة عينها. وأخيراً الوهم الذي يتعيّن بمقتضاه على سلوكاتنا أن تنسجم والمتطلبات الوظيفية الدائمة لحياتنا الاجتماعية، ذلك أن الحداثة هي في المقام الأول حداثة تاريخية وفي تغيّر دائم. هذا الوهم الأخير هو ما سعى السوسيولوجيون المحافظون، الذين دأبت الولايات المتحدة الأميركية على نشرهم في العالم بعد انتصارها المحظوظ في الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، إلى حملنا على تصديقه.

لربّما ليس هناك ما نضيفه إلى أفق هذا التحرر الثلاثي سوى بهجة الإقرار بأن عالم الفعل الاجتماعي، أي عالم الحرية والابتكارية والحداثة، محدَّد باعتماد متبادل كامل بين هذه المكوّنات الثلاثة: ابتكار وتحوّل حضارة الماديّة، والتمثيل المقترن بهذه الممارسة لوعي بابتكارية مجتمع يتحدد بما أسميه التاريخية، وأخيراً الصراعية المركزية التي تَعارض بين الملّاك وغير الملّاك بكيفيات مختلفة – ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية – في كلّ مرحلة من مراحل الحداثة.

إننا في صدد قلبٍ كامل للمنظور. فبينما قُدِّم إلينا الفعل الاجتماعي بوصفه معتمِداً على وضع اقتصادي وثقافة في آن، أي على تصور للعالم وعلى سلطة اجتماعية وسياسية، صار الاعتماد المتبادل بين الحضارة المادية، والوعي الإنساني بقدرته على الابتكار، ونمط الهيمنة الاجتماعية والصراع، هو الذي يكوِّن عالم الفعل الذي تُمارسه المجتمعات الحداثية على ذاتها كما على بيئتها.

أستطيع بلا شك أن أختتم الآن هذه المقدمة وأباشر فوراً التحليل المفصّل لهذا المسعى المتمثِّل في إعادة تأسيس معرفتنا عن العالم الاجتماعي. لكنّ ذلك سيكون استعجالاً غير مدروس بالنسبة إلى باحث سوسيولوجي وتاريخي مثلي.

إذاً، أودّ أن أسترعي انتباه القارئ لمدّة أطول لأقترح عليه إجابات عن سؤالين.

الأول: لماذا أسمّي المجتمع الذي أنوي وصف نشوءه في هذا الكتاب مجتمعَ الحداثة الفائقة؟ حتّى أولئك الذين يقبلون الاستدلال الذي اقترحته للتو بخطوطه العريضة، وبدعم معنوي من خبير اقتصادي مرموق، لا يعثرون على إجابات كافية في هذه الأفكار العامة عن القلق الحالي حيال أزمة المجتمع الصناعي والحداثة، ولا

سيما الديموقراطية. نرى كيف يدخل ستيغليتز في كتابه في صراع صريح مع جميع أولئك الذي يحدثوننا عن "أزمة الحداثة"، أو "مجتمع ما بعد حداثي"، وحتى عن "المجتمع السائل"، تبعاً للتسمية التي يختارها زيغمونت باومان Zygmunt Bauman.

السؤال الثاني: هل علينا أن نخشى السقوط أو الانهيار في "ما بعد الحداثة"؟ لماذا تكتسي فرضية الحداثة الفائقة معقوليةً أكثر في نظري؟

جليٌّ أن السؤال الأول هو الأهم من هذه الأسئلة المحتملة. فالإجابة عنه لا تكمن في تعريف مفهوم عام جداً كالحداثة، بل في تعريف الطبيعة الدقيقة للمجتمع الذي ندخل إليه بخروجنا من المجتمع الصناعي. والحال أن هذا التعريف ليس صعباً. ففي المراحل السابقة للحداثة، كانت المجتمعات التي نسمّيها الدينية تتطابق مع حضارة مادية زراعية، والمجتمعات القانونية السياسية تتطابق مع حضارة مادية تجارية، والتقنية تُحرّكها الحضارة الصناعية التي بدأنا الخروج منها (على الأقل في البلدان المحدَّدة بوصفها صناعية مسبقاً). أمّا المجتمع الجديد، وحضارة الحداثة الفائقة عموماً، فإنها تتحدَّد بوعيها "التام والمباشر" بذاتها، بوصفها مجتمعات تمتلك قدرة تحولية وابتكارية لذاتها. لذا إن هدفها الرئيسي والمباشر هو ابتكار الابتكارية، وليس وسائل هذه الابتكارية فقط، أكانت تقنية أم سياسية أم ثقافية.

أعود وأكرر: خلافاً للمجتمعات السابقة يُنتِج مجتمع الحداثة الفائقة في المقام الأول الابتكارية. لذا إن ما ندعوها التربية (éducation) بالمعنى الواسع يجب أن تشغل في مجتمع الحداثة الفائقة المكانةَ المركزية التي شغلها القطاع الصناعي الصرف في المجتمع السابق.

إذاً، نحن في صدد قلب كامل للمنظور حققناه بالفعل على الصعيد النظري، وتكتسي إحدى نتائجه قدراً من الأهمية إلى حدّ أنه لا بدّ من ذكرها منذ الآن: ما عادت السلطة في مجتمع الحداثة الفائقة سياسية واقتصادية فحسب، كما في المجتمع الصناعي، بل هي ثقافية أيضاً، إذ إن الاتصالات هي معلومات من شأنها أن تغير السلوكات والمواقف والتمثيلات والمشروعات وأنماط العيش. الأمر الذي يُرغم الحركات والقوى السياسية التي تنبري لمقاومة السلطات الشاملة المتكاثرة هنا وهناك، على توسيع نطاق فعلها ليصبح شاملاً، فتدافع ليس عن الحقوق الجزئية

فحسب – أكانت سياسية أم اجتماعية أم ثقافية – بل عن الذات الإنسانية عينها، بما هي كذلك، بحقوقها الأساسية، التي غالباً ما سأشير إليها بهذه القائمة المختصرة: الحرية والمساواة والكرامة. يُزيح هذا المطلب مركز الحياة الاجتماعية والسياسية من الدفاع عن المصالح نحو توكيد الحقوق الأساسية. ستُشكّل هذه الثيمة الموضوع الرئيسي للجزء الثالث من هذا الكتاب.

سيتبع هذا الانزياح انزياحٌ آخر في موقع الوعي الاجتماعي الذي بعدما كان قبل جيل من الآن ينتظم حول التعارض بين المصالح الاقتصادية سيغدو الموقع المركزي للصراعات. ففي حين بدا القرنان التاسع عشر والعشرون محكومين بالصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، وكذلك القرون السابقة التي سيطر عليها الصراع بين المَلكيّة المطلقة وفكرة المواطنة – الأمر الذي أنبأت عنه الثورات الهولندية والإنكليزية والأميركية والفرنسية – نستطيع أن نؤكّد أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن المواجهة بين التذوّت (subjectivation) ونزع التذوّت (désubjecctivation)، وهما كلمتان أكتبهما بتأثّر بالغ لما يلوح فيهما من معنى يكشف عن أعماق تجاربنا.

كم سيسعدني لو أستطيع أن أُقدّم إلى قرائي خاتمة محفّزة للغاية، أؤكّد لهم فيها أننا بالفعل إزاء مواجهة بين الخير والشرّ – لا بين معسكرات مصالح وأحكام مسبقة – على وشك أن تؤجج العالم وتتطلّب منّا التعهّد والالتزام. لكن هل نحن أكيدون، يا ترى، من قدرتنا على الارتقاء إلى هذا المستوى العالي من المسؤولية، وأن نبلغ هذه الدرجة من الوعي بالمخاطر التي تهددنا وبالآمال التي يجب أن نكافح من أجلها؟

ينتابني شعور قلق بالغ، ومثلي كثيرون، من ألا نكون على قدر المخاطر التي تُحيق بنا، للعجز الذي نُبرهنه في اتخاذ القرارات. وبالفعل، أمام المخاطر البيئية التي لطالما أُنكرت أهميتها أو قُلّل من شأنها، انكفأنا في البداية إلى سلوكات قوامها الخوف والرفض، أو المناداة اللاعقلانية بحياة "طبيعية"، لن تُسهم إلا في ازدياد حجم المخاطر التي نتعرّض لها. لكن في المدة الأخيرة، وبعد التدخل الهائل من طرف العلماء، وبعض الحملات الدوليّة، مثل الحملة التي أطلقها نائب الرئيس

الأميركي آل غور، إضافةً إلى انعقاد مؤتمرات دولية كبرى، مثل مؤتمر كيوتو أو مؤتمر باريس الأخير، بتنا نفهم على نحو أفضل ضرورة أن نُعزز ونوسّع نطاق قدرتنا على التدخّل التقني للحدّ من الأزمات التي نتحمّل مسؤوليتها وحدنا، والسيطرة عليها. فكلّما زادت المعلومات المتوافرة لدينا، سنكون أكثر استعداداً للتحرّك، لأننا سنشعر حينئذ أن الخطر بات وشيكاً.

ومثلما علينا أن نُدرك أننا لن نقدر على السيطرة على الهجرات بالتمترس خلف الحدود وترك المهاجرين يلقون حتفهم غرقاً في البحر الأبيض المتوسّط، علينا أن نعي أيضاً أنه لا معنى اليوم لأي مشروع أوروبي ما لم يقترح حلولاً للمشكلة الرئيسية المتمثّلة في تنقّل السكان، التي تفرضها جزئياً الأزمة المناخية وجزئياً أيضاً الأزمات الاقتصادية وجميع أنماط الاضطهاد. علينا بدلاً من منع أو إضعاف مساعي التذوّت، وأعني بذلك احترام الحقوق الإنسانية الأساسية، أن نكافح ضدّ سياسيات منع التذوّت، أي، ضد رفض الدفاع عن الحرية والمساواة والكرامة لجميع البشر. على القرن الحادي والعشرين أن يتّخذ نماذج إلهامه من مارتن لوثر كينغ ونيلسون مانديلا، لا من المتعصّبين من التيارات الجماعاتية والقومية والهوياتية.

٤

لعلّه من السابق لأوانه الشروع في رسم خريطة للعالم الجديد الذي حللنا فيه بعد إبحار طويل وهائج وغرق كبير. لكننا جميعاً على عجلة من أمرنا لنتعلّم كيف نجد وجهتنا ونكتشف ملامح الحضارة الجديدة التي دخلناها بسرعة فائقة منذ مطلع الألفية الجديدة.

إنني على قناعة بأن مجرّد إرادتنا لفهم العالم الجديد ستسمح لنا بإصدار أحكام على العالم القديم الذي هو في أفول وأزمة وتقهقر، أحكام ليست تعسّفية أو حبيسة الأوهام والأيديولوجيات.

إن الرؤية السلبية للحاضر والمستقبل التي انتشرت على نطاق واسع في المدة

الأخيرة قادتنا إلى تفسيرات مغلوطة وقرارات على قدر كبير من اللاعقلانية والخطورة، إلى حدّ بات معه من الضروري اقتراح رؤية، لا يراد منها أن تكون متفائلة أو واثقة بمستقبلنا، وإنما يحكمها الوعي بالنمو المتسارع لقدرتنا على الفعل على مستوى أنفسنا ومستوى العالم. فالأمر حقيقةً منوط بنا وحدنا، أن ننجح (أو لا) في تجاوز أزماتنا، وفي النجاة، ولم لا في عيش تجارب أكثر فأكثر ابتكاريّةً، من شأنها أن تسمح لنا أيضاً بتذليل التهديدات التي تخلّفها أشكال اللامساواة التي لا تزال في ازدياد، و"صدام الثقافات"، وعنف الأنظمة الشمولية، واستهتار "ذوي الثراء الفاحش".

إنّ أكثر ما يُقلقني في التأويلات السلبيّة لوضعنا أنها لا تُفضي إلى أي اقتراح لتحقيق الإصلاحات، فهي لا تؤمن بوجود أو بقدرة الفاعلين الاجتماعيين على التدخل.

إنني مدرك بطبيعة الحال للفراغ في المشهد السياسي، ولليالينا التي باتت خاوية من قرع طبول الحرية، لكنني لا أرى ما يجعلني أنتظر أكثر دون البحث عن دروب الفعل والحرية الممكنة، فعالمنا الذي نعيش فيه يحمل داخله، فضلاً عن أنماط الهيمنة التي خضع لها، الوعي بحداثته الخاصة، وبكونه صنيعة إنسانية مبتكِرة وواعية بكونها كذلك.

من المعيب ألا يُدرك المرء أن العالم الذي ندعوه حداثيّاً توقّف منذ زمن طويل عن كونه عالم مخلوقات مبتكَرة وأصبح عالم مبتكِرين، وأنه ليس عالم علماء ومهندسين وأعضاء حزبيين أو نقابيين فحسب، بل أكثر من ذلك، هو كونٌ من وعي وقناعات وفنّ وكلمة. عالمٌ يطفح البشر المبتكِرون فيه حيوية ونشاطاً ويزدادون تنوعاً أكثر بكثير من قوّات حفظ الأنظمة أكانت شمولية أم مالية أم جماعاتية.

ما يُحدّد الحداثة هو إلغاء المقدّس ووحدته المفروضة، والفصل إذاً بين الفعل الأداتي والوعي التفكّري، أي: ابتكار عالم مواطنين يعلو عالم العقل وأدواته، ثم عالم عمّال، ثم عالماً سأطلق عليه اسم عالم ذوات، أو بالأحرى وبطريقة أكثر مشهدية: عالم التذوّت ومنع التذوّت.

٥

لماذا، يا ترى، نُعرض عن تجاربنا كمبتكرين ومحرّرين فلا نرى أنفسنا إلا ضحايا، في حين أنّ عالم العمل يتحوّل بدوره من التكرار نحو الاتصال والتجديد؟

لن يكون هناك إصلاح اجتماعي وإنعاش سياسي ما لم نكن على ثقة بقدرتنا على الابتكار، وبالحقوق التي نلناها بوصفنا مبتكرين. إن فكرة الحداثة لا تقوم على الثقة بالعالم وبالآلات، بل بنا، بصفتنا مبتكرين ومحررين.

دعونا نأخذ الوقت الكافي لاستعادة وعينا بقدرتنا على الابتكار، وهي ليست قدرةً ماديّة بأكثر مما كانت عليه في الماضي شبكات الرّي والرحلات الاستكشافية العظيمة والمراحل الرئيسية للاقتصاد الصناعي. وعلينا أن نعي الأنماط الجديدة للابتكار التي تشرع أمامنا في هذه اللحظة بالذات التي تنهال فيها علينا أوهام تكنولوجيّة جديدة ويخنقنا الخوف من شياطين جديدة أو آلهة مقتدرة جبّارة جديدة. لا يتعلق الأمر بالمحاولة لفهم لماذا نحن مهددون بفقدان السيطرة على مستقبلنا، وإنما وعلى وجه نقيض، يتعلق بفهم ماهية الرهانات الثقافية الجديدة والفاعلين الاجتماعيين الجدد، وعلى الأخص ماهية الحقول الجديدة المشرّعة أمام الابتكار: الرغبة في التحرر من جهة، والأشكال الجديدة للهيمنة من جهة أخرى.

تعود البلبلة التي أحدثتها فينا فكرة الشمولية، كما أعدّتها حنّة أرندت Hannah Arendt، السوسيولوجية الألمانية التي لجأت إلى الولايات المتحدة لتهرب من القوانين العنصرية للرايخ الهتلري، إلى أنها كشفت أمامنا – بل فينا – عن أنماط جديدة للتدمير، وعن قوى تعلّمنا أن نراها قوى تحريرية مقتدرة، أي: الوعي الوطني والشعبي بالحرية. شكل هذا الوعي محرّك قرن الثورات في إنكلترا وفي الأزمنة الأولى في الولايات المتحدة الأميركية التي كانت تتحرر من الهيمنة الاستعمارية، وأكثر من ذلك في فرنسا عام ١٧٨٩ حيث ترسّخ المطلب التحرري الخاص بحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية مدعوماً بروح عصر الأنوار. هكذا، حملتنا فكرة الشمولية على اكتشاف أنماط جديدة من السلطة تكمن خلف حركات التحرر الوطنية والاجتماعية الكبرى، أنماط أكثر إطلاقية وأشد قمعيّة من الذي كان سائداً في الإمبراطوريات القديمة والملكيّات المطلقة، وكان من

شأنها أن حوّلت حركة التحرر السياسي والاجتماعي إلى منظومة قمع وتلاعب مزوّدة بقدرة هائلة وغير محدودة، الأمر الذي تشهد عليه معسكرات الإبادة والعمل التي شملت أوروبا باسم دولة ألمانيّة دخلت إلى الحداثة مؤخّراً حيناً، وتحت لواء العَلم الأحمر للحركة العمالية الأممية حيناً آخر. هذا ما نرصده اليوم أيضاً بعد الدمار الذي لحق - لحسن الحظ! - بأنظمة الحكم الشمولية التي وُلِدت في أوروبا، فتقانات المعلومات والاتصالات الجديدة يمكن أن تُسفر، بل أسفرت بالفعل عن أنماط جديدة للسلطة والهيمنة وتهدد حتى أسس ما دعوناه الديموقراطية وحقوق الإنسان. لكن، في حين أن أصواتاً كثيرة تسعى إلى إقناعنا بأن لا حول لنا ولا قوة أمام هذه الكوارث، يمكننا وعلينا أن نجد في الحداثة الفائقة التي نحن على مشارفها مرتكزات تحررنا. جملة القول: علينا بدلاً من أن نسلم أنفسنا لليأس، أن نزداد قناعةً بأن مصيرنا بين أيدينا. وبدلاً من أن نحاول حماية أنفسنا من قوانين الطبيعة، أو حتى مما يُسمّى الفعل "العقلاني"، علينا ليس فقط أن نقتنع بأننا نستطيع الحدّ من اللامساواة، بل أن نعطي الأفضلية لتنوع الأصوات الداعية إلى المضي قدماً، وفي النتيجة زيادة سعة الاتصالات والتبادلات لدينا بالتوازي مع تقاسم الأهداف الكونية.

لا تستند هذه الدعوات إلى روح التسامح، ولا حتى إلى الدفاع عمّا هو مشترك ضد ما هو خاص، بل إلى العزم على مؤازرة ودعم الحداثة بفعالية ضد النزعة الخصوصية والإقصائية. لذا يتعيّن علينا، إن أردنا أن نضع لأنفسنا أهدافاً إيجابية تواصلية وتضامنية، أن نرفض بالعزم نفسه عقلية الهوية والجماعة التي لا تتجزأ عن منطق الإقصاء والامتياز.

لا وجود لمجتمع يُطابق على التمام الأهدافَ الكونية التي يدّعي تحقيقها، زد على ذلك أن الهدف الرئيسي لعدد من المجتمعات والفئات الاجتماعية وحتى الأفراد يقتصر على تأكيد تفوقهم وإثباته مستندين إلى الرابطة الحصرية التي يقيمونها مع مَثَل يرون أنه يجب أن يسود الجميع. من هذا المنظور بالذات، يمكننا أن نثمّن الابتكارية الكامنة في فكرة الحداثة عينها. فهي تُلزمنا بصورة رئيسية التمييزَ الدائم بين الذين ينطلقون منها داعين للابتكار والتحويل، وبين الذين يحبسوننا في سجن الهوية. وبمفردات أكثر تحديداً، هي تدعونا إلى البحث عّما هو مشترك وقابل للإيصال في الآخر وأنفسنا، وليس عمّا يُخلّف الصراع والانعزال. لنأخذ المثال الأشد دراماتيكية

في وقتنا الراهن. تكافح الدول في غالبية الأوقات لتأمين حدودها أكثر مما تفعل لتعزيز العدالة، ولمصلحة الكنيسة أكثر منه باسم إله ما، وللدفاع عن الذاكرة أكثر منه في سبيل فرض الحقيقة. ونرى كيف تخلق حروب الدين مواجهة بين الشعائر والسلطات أكثر عنفاً من المواجهة بين المعتقدات.

إن لاح لنا أن التاريخ تتالٍ من "الحوادث" في المقام الأول، فهذا لأنه يُنظر إليه من زاوية الصراعات التي تُعارض بين المسؤولين السياسيين، وحتى بين الجيوش في غالبية الأوقات. لكن أفضل المؤرخين نجحوا على مر الأزمان في استخلاص نزعات طويلة الأمد من غابة "الحوداث" هذه. هكذا، هُيّئ أن التاريخ الاقتصادي خلال القرون الأخيرة، أي فترة المجتمع الصناعي، وحتى قبل ذلك، هو الأفضل في الإمساك بهذا المنطق الطويل الأمد، حتى أن بعض المغالين حسبوا أن قوانين الظرفية وتعاقب أطوار صعود وانخفاض الأسعار هي التي حكمت التاريخ السياسي بل حتى الثقافي.

سيقع كتابنا في هذا السياق وقع المفاجأة لدى بعض قارئيه، فهو لن يمتنع عن البحث عن "القاعدة" الاقتصادية للتغيرات السياسية فحسب، بل سيرفض أيضاً أن يبحث عنها في التاريخ السياسي أو الثقافي، وسيثبت خلافاً لذلك الرابطة المتينة التي تجمع المكونات الرئيسية الثلاثة لكل نماذج المجتمع الحداثية، أي: حضارة مادية، والتأويل الثقافي الذي تعطيه التجربة الجماعية للابتكارية البشرية، ونموذج الصراع الاجتماعي الذي يُعارض الذين يُديرون الاستثمار والذين يخضع عملهم لهيمنة أسياد الاقتصاد. وكلما اقتربنا أكثر من مجتمع الحداثة الفائقة الذي نحن بصدد الدخول إليه، كان الوعي بالابتكارية الإنسانية، الذي اخترت أن أصفه وعياً "تاماً وكاملاً"، هو الذي يُحدّد المنطق الرئيسي للمجتمع، في حين أن المجتمعات التي كانت فيها الابتكارية الأشد ضعفاً، هي تلك التي مالت إلى التعويل على ما اقترحتُ تسميته في مؤلّفاتي الأخرى "الكفلاء فوق الاجتماعيين للنظام الاجتماعي"، ولا سيما الأديان.

سأؤكد في هذا الكتاب أن الوعي "التام والكامل، وبخاصة المباشر" بالابتكارية الإنسانية هو المبدأ الأساسي للفعل في مجتمعات الحداثة الفائقة. إن وعي الفاعلين ليس غير محكوم بالبحث عن النفع الفردي أو الجماعي فحسب، بل إن هذا البحث محكوم بالوعي الذي لدى الفاعلين بقدرتهم الابتكارية. وفي حين اعتدنا خلال زمن

طويل الدفاع عن التربية كتنشئة اجتماعية، أي كإعداد في سبيل إنجاز أدوار لا غنى عنها في الحياة الاجتماعية، باتت الابتكارية - معزّزة بنزعة فردية متنامية - هي التي تقود الفاعلين نحو اختيار غايات سلوكاتهم، بخيلاءٍ فاوستيّ لا يكمن خلفه إيحاء شيطاني من أي نوع. هكذا، تصبح القدرة على الابتكار، والتواصل وفهم الآخر، بالتوازي مع ضرورة فهم الذات، الهدفَ الأساسي للتربية على يد هذه الإنسانية. ونكون بذلك أمام قلب هائل للوضع، يُنزِل فهم السلوكات البشرية منزلة تعلو معرفة قوانين الطبيعة.

بينما ينبري كثير من "الخبراء" اليوم ساعين إلى إقناعنا بأن التقانات الحديثة تُفضي إلى سلطات جديدة وعلاقات اعتمادية جديدة، تقع على عاتق المعرفة - التي ما زال أمامها الكثير لتستحق اسمها كمعرفة تندرج ضمن إطار العلوم الإنسانية - مهمة إفهامنا هذا النصر المفاجئ الذي حقّقه الفاعل الاجتماعي على النظام. فاجأت هذه النتيجة كثيرين ممن ذهبوا على إثرها مذهباً فضلّوا فيه استنتاج أننا إن كنّا خرجنا من الحداثة، فنحن في سقوط حرّ في ما بعد الحداثة. وهو حكم قانط سيشحذ هذا الكتاب كل قواه للوقوف ضده.

نستطيع أن نبدأ عملية بناء مجتمع جديد وأنماط جديدة للفعل بمساعدة هاتين الأداتين: سوسيولوجيا الفاعلين التي من شأنها أن تشق درباً ينفذ بين العقبات التي شيّدتها جميع أنماط إنكار الفاعلين، وإنشاء "حركات اجتماعية" جديدة تضع أمامها أهدافاً أكثر ثقافية وديموقراطية (في حين أن الحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي كانت تحمل أهدافاً اقتصادية في المقام الأول).

الجزء الأول

الحداثة والتذوّت



الفصل الأول

الحداثة
الممارسات والتأويلات

المجتمعات الحداثية

إن ما يُحدّد المجتمعات التي ندعوها حداثية هو فعل الابتكار والتحويل، بالإضافة إلى فعل تدمير ذاتي. لذا، يتحتم على من يسعى إلى فهمها أن يعرِّفها عبر تاريخيتها وقدرتها على إنتاج التاريخ. إن فهم هذه المجتمعات يعني في المقام الأول تحليل ما يجعل منها مبتكرةً تاريخَها.

تتعارض هذه المجتمعات التي تتحدَّدُ بحركتها وتاريخيتها مع التي تتحدّد - على العكس - بنظامها الداخلي.

أخفقت المحاولات المتعددة لتعريف الحداثة بسبب وقوعها في تناقض في ما بينها. ففي حين رأى البعض فيها انتصار النزعة الفردية، ظنّ آخرون أنهم رأوا فيها ولادة مجتمع الجماهير (société de masse). ومقابل أولئك الذين حسبوا أنهم رصدوا انتشار الترشيد العقلاني (rationalisation) والروح الصناعية في كل مكان، نبّه آخرون إلى تراجع الوقت المخصَّص للعمل. وأخيراً جدّاً، مقابل الذين أشادوا بقدرة البشر على السيطرة على الطبيعة، لفت آخرون، ممن أولوا اهتماماً أكبر بالأزمة المناخية الراهنة والخطيرة، إلى الضرورة الملّحة لاحترام القوانين العليا للطبيعة. إذاً، دعونا

نسى هذه التعريفات المتناقضة بينها إلى درجة أننا لا نشهد ازدياد أنماط اللامساواة في العالم برمّته فحسب، بما في ذلك في أنظمة الحكم الديموقراطية رسميّاً، بل نشهد كيف يعيش جزءٌ كبير من الإنسانية في ظلّ إمبراطورية أنظمة حكم حداثية واستبدادية (أو شمولية) في آن، إذ نجد من الحجج لدى الذين يرون أن هيمنة الدول على المجتمعات في ازدياد ما لا يقل عما يقدمه من يرون أن المجتمعات هي التي تفرض على دولها قواعد الديموقراطية التمثيلية.

إن من شأن إخفاق جميع هذه المحاولات أن يعود بنا إلى نقطة الانطلاق الأولى. إذاً، أعرِّفُ الحداثة بإرادة وقدرة مجتمعات معيّنة على ابتكار ذاتها وتحويلها، وتدميرها أيضاً، نحو الأفضل والأسوأ معاً.

من الأهمية بمكان الاعتراف بأن المجتمعات الحداثية تزداد وعياً بأنها ما عادت نتاج نظام إلهي أو طبيعي، وإنما مبتكرة ذاتها. فبالإضافة إلى أن "الأوساط التقنية" حلّت محل "الأوساط الطبيعية" تبعاً للتحليل المعروف لجورج فريدمان Georges Friedmann، أظهر أنطوني جيدنز Anthony Giddens وآخرون معه أنّ تفكّريّة الفعل الإنساني كانت في ازدياد متنام، فاكتسب معرفة عن ذاته بوصفه فعلاً ابتكارياً وتحويلياً، ما أدى إلى تدخّله في الأوساطِ التقنية القائمة وإدخال تعديلات عليها.

إننا نصير، نحن الحداثيين، ليس مجرّد "أنوات منفعلة" تُحدِّدها هويات وجماعات تنتمي إليها، بل أيضاً وعلى الأخص "أنوات فاعلة"، ذوات لا يحددها إلا وعيها بذاتها.

تلوح لي كلمة التأويل - المستخدمة على نطاق واسع اليوم، خاصة من الذين يدرسون التأويلية - بوصفها الأنسب لفهم ظاهرة الحداثة. ذلك أن ما يُعرّف مجتمعات الحداثة هو تأويلها ذاتَها، وهو تأويلٌ يعني في الوقت نفسه إثباتاً لقدرتها وإرادتها الابتكارية والتحويلية، وتعويلاً مباشراً أو غير مباشر على مبدأ قداسة، إذ عندما تُثبِت مجتمعات الحداثة قدرتَها التي تجعل منها نوعاً من إله خالق، فإنها تلجأ في الوقت نفسه إلى مبدأ خارجي، غير إنساني، بغية شرعنة فعلها.

في الفصل التالي، سأميِّزُ أربع حضارات كبرى تُحدِّدها مستويات مختلفة من الحداثة والتاريخية، والقدرة على الابتكار والتحويل الذاتيين. وسأشير إلى أن الحضارات الثلاث الأولى لجأت بصراحة إلى مبدأ شرعنة خارجي. ففي المجتمعات

المُحدَّدة بحضارة زراعية، ذات التأثير الضعيف في البيئة الطبيعية، تجلّت السلطة بوصفها سلطة مقدَّسة، الأمر الذي شهدناه أيضاً في مجتمعات حداثية بالفعل، أي مجتمعات مُشرعة على الحركة – خاصة بالغزو – أكثر مما على النظام: إنها القداسة المعزوّة إلى السلطة المَلَكية أو الإمبراطورية. أمّا في المجتمعات التي قامت على أساس التجارة الدولية الكبيرة، والتي سادت في القرون الأولى من الأزمنة الحديثة، فهيمنت فكرة أخلاق طبيعية عظم شأنها في عصر الأنوار مع فكرة الحق الطبيعي الحاضرة جداً لدى روسو Rousseau ثمّ كانط Kant. ثم جاء التصنيع مع مطلع القرن التاسع عشر، فشهدنا في المجتمعات التي تثق في المقام الأول بالعقلانية والآلات التي أوجدها العلم والابتداع الإنساني رسوخ أيديولوجيا التقدّم، التي راحت تبحث لها عن نقطة ارتكاز في النظريات الجديدة للتطور.

خلافاً لهذه المجتمعات الثلاثة الأولى، نطلّ مع مجتمع الحداثة الفائقة على شطآن جديدة. اكتسبت هذه المجتمعات في القرن العشرين وعياً بقدرتها غير المحدودة على التدمير بالتوازي مع الوعي بالقدرة على الابتكار والتحول، جرّاء التقدم في المعرفة العلمية والابتداعات التقنية، لكن على نحو أكبر بعد، في اعتقادي، عبر الكوارث المتمثِّلة في الحربين العالميتين والمحرقة (Shoah) والإبادات العرقية والمذابح الجماعية. هكذا أُجبرت هذه المجتمعات – إن جاز التعبير – على التخلي عن اللجوء إلى مبدأ شرعنة غير إنساني. وهذه الخاصيّة الفريدة كليّاً للحداثة الفائقة تُفسِّر رد الفعل المناهض للحداثة والخوف من المستقبل، اللذين كان لهما عظيم الأثر في الرأي العام، ولا سيما في القطاعات المتطرّفة لليمين واليسار على السواء.

المكوّنات الثلاثة للمجتمعات الحداثية

لا تقتصر فائدة التعريف الدقيق للمجتمع الحداثي على السوسيولوجيين والمؤرخين، فضلاً عن فائدة تعريف مجتمع الحداثة الفائقة، لأن هذا التعريف من شأنه أن يحكم التمثيل والمعرفة التي لدينا عن المجتمعات الحداثية، ومن ثمّ يحكم إرادتنا وقدرتنا على الفعل.

لكنني أجداً لزاماً أن أستهلّ هذا التعريف بتعريف آخر أساسيّ صاغه المبتكر الرئيسي للسوسيولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر، وهو إميل دوركهايم. وضع دوركهايم قاعدةً شكّلت الأساس الذي نشأت عليه السوسيولوجيا، ومفادها: لا يُفسَّر الاجتماعي إلا بالاجتماعي وحده. وعليّ الآن أن أشرح بإيجاز وبساطة لماذا ينبغي بطبيعة الحال احترام هذا المبدأ بحذافيره.

فأنا إن قلت إنّ السلوكات الاجتماعية تجد تفسيرها في الوضع الاقتصادي للفاعلين أو اتجاهاتهم السياسية أو موروثهم الديني الذي ينتمون إليه، أو أيضاً في مستوى تعليمهم، فهذا يعني القول إن المصالح الاقتصادية أو الموروثات الدينية أو الاتجاهات السياسية لها وحدها قوة تفسيرية، وبعبارة أخرى: لا وجود لوقائع اجتماعية صرف. هذا القول لا بد من تقويضه، لا لإنكار المحددات الاقتصادية أو الدينية أو السياسية، وإنما للاعتراف – كما فعل دوركهايم بمنتهى الوضوح – بأن ما يجعل من الحداثة عاملاً تفسيرياً بحدّ ذاته أنّها تتطلب وعياً بالذات، كما أشرت سابقاً. ووعي الذات هو ما ينقلنا من الفكرة القائلة إننا مخلوقات أوجدها الله أو الطبيعة إلى القناعة بأننا مبتكِرو ذاتَنا، وبأن ما يحكم تمثُّلنا ووعينا بذاتنا وبالآخرين هو في المقام الأول مستوى تأثيرنا في ذاتنا وبيئتنا.

لا يقتصر فعلنا على كونه عامل تحويل لظرفنا فحسب، بل هو يغير على الأخص المعنى الذي نخلعه عليه، أي التأويل الذي نبنيه عن أنفسنا والعالم على السواء.

كيف لا نعترف بأن هذا الوعي هو أيضاً الذي يمدّ فكرة الديموقراطية بالقوّة؟ لم نتلقَّ حقوقنا من الطبيعة أو من إله ما، بل ولّدناها من أنفسنا. وهو الأمر الذي يتضح لنا أكثر فأكثر اليوم. لقد أكّدنا حقوقنا السياسية في قرن الثورات ("ثورة إنكلترا المجيدة" سنة ١٦٨٨، "إعلان الاستقلال الأميركي" سنة ١٧٧٦، "الثورة الفرنسية" سنة ١٧٨٩)، ثمّ اعترفنا بالحقوق الاجتماعية للعمال في المرحلة الصناعية. واليوم نطالب بالاعتراف بالحقوق الثقافية للمرأة وللأقليّات، أكانت لغوية أم دينية أم جنسانية، وفي النتيجة الاعتراف بجميع البشر بوصفهم ذواتاً إنسانية (انظر كتابي *Nous, Sujets humains*, Seuil, 2015).

نحن على وعي بالتأثير الذي تمارسه أوضاعنا، أكانت اقتصادية أم مهنية أم وطنية أم

دينية أم لغوية. لكننا على وعي أكبر بأننا لسنا مجرّد متلقين، ولا تُحدِّدنا قوى خارجة عن إرادتنا كالمال أو سلطة بعينها. يزداد وعينا يوماً بعد يوم بأننا من نحدد أنفسنا، وبأننا نعيش في عالم ابتكرناه بأنفسنا. لكن ماذا تعني "بأنفسنا"؟ قبل أن أحاول أن أعطي تعريفاً أكثر عينية للحداثة، أي أكثر تاريخيّة، عليّ أولاً أن أعرّف القارئ إلى العنصر الأكثر أهمية في الصورة الابتكارية الذاتية والتحويلية الذاتية التي أعطيتها للتو عن الإنسان الحداثي.

تمثّل الصراعية أحد أكثر العناصر جوهرية في المجتمعات الحداثية، ذلك أن تحوّل مجتمع ما مرهون بتراكم الموارد واستثمارها في فاعليات إنتاجية، الأمر الذي يؤدي إلى ازدياد مطرّد في المسافة الفاصلة ما بين الذين يملكون القدرة على الاستثمار، وبين الذين هم مجبرون على التبعية للمجموعات المهيمنة. بكلمات أخرى: كلّما ازدادت قدرة مجتمعنا على الابتكار والتحوّل، وسّع المهيمنون دائرةَ هيمنتهم وأضافوا إليها، إلى جانب الهيمنة على الأجساد (في العبودية) والقوانين (في المجتمعات التجارية) والعمل (في المجتمعات الصناعية)، الهيمنةَ على الذاتية (subjectivité) والمواقف والآراء، وعلى فضاء القرار وخيارات العيش. ما السبيل إلى الخروج من هذا التناقض؟ بالتمييز الواضح بين تحرير الإنسان بوصفه ذاتاً إنسانية قادرة على الابتكار وواعية بهذه القدرة، وبين الفرد بوصفه مستهلكاً ومسيطَراً عليه، إذاً، من أسياد الدعاية والابتكار وتوزيع الموارد والذاتية – ولا أقول الوعي – للأكثرية الكاثرة من الأفراد.

لا أرى في تأويل مجتمع الحداثة الفائقة كمجتمع استهلاكي أنه يصل بنا إلى مجتمع تحريري، فضلاً عن أنني أرى تناقضاً بينه وبين المجتمع الذي يهدف إلى منح الأفراد والفئات الاجتماعية الوعي بحقوقها، لا الفردية منها فحسب أو الاجتماعية فقط، وإنما الأساسية، وأعني بذلك الكونية؛ بوصفها كائنات مبتكِرة وواعية بكونها كذلك. اتسعت دائرة هذه الحقوق بطبيعة الحال منذ القرن الثامن عشر، وأصبحت موضوع وعي أكثر فأكثر في المجتمع الصناعي، فأخذت صورة مطالبات من أجل العدالة الاجتماعية، واستمرت حتى مجتمع الحداثة الفائقة الناشئ حيث تأخذ صورة تأكيد حق التذوّت، أي الحقّ في الاعتراف بالقدرة على ابتكار الذات والعالم، اعتراف من طرف الذات في المقام الأول، ومن الآخرين على نحو أوسع.

سوف يلاحظ القارئ أنني ألحّ على الوعي بالذات – النقطة القصوى للذاتية – لا على السلوكات المحكومة بمنطق المصلحة أو اللذة، ما من شأنه على العكس أن يزيد التبعية على حساب تحرر الذات الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالأفراد أم بالجماعات. هذه هي الخلاصة التي أصبو إليها في الحقيقة: ليست الحداثة موجِّه مشاركةٍ بطرائق من شأنها أن تفرض تبعيّة من أي نوع كان، بالعمل أو الاستهلاك أو حتى بالامتثال لـ"قوانين العقل" نفسها، أو – هنا نوع من التبعية أكثر حدّة – الرضوخ لمقتضيات جماعة أو هوية جمعية ما ولقوتها. لا، بل إنّ الحداثة تصير فائقة عندما يصير الحداثيون في المقام الأول على وعي بأنهم كذلك، ويُحركهم الوعي بما أسمّيه كرامتهم بوصفهم ذواتاً إنسانية مبتكرة وحرّة ومتساوية بينها. أجد في أعمال السوسيولوجي الأميركي ريتشارد سينيت Richard Sennett تصوّراً قريباً من التصور الذي أقدّمه هنا، فهو يتكلم بدوره على الاحترام (respect) (٢٠٠٣). وهي كلمة أستخدمها من جهتي عفو الخاطر عندما أعرِّف الكرامة بكلمات تتردد على مسامعي من جميع الأطراف: "أريد أن يحترم الجميع كرامتي، لا أريد أن أكون محلّ امتهان، أريد التعامل معي بوصفي إنساناً ومبتكراً هذه الكلمات: كرامة، احترام، رفض الامتهان"، التي تحمل جميعها شحنة إيتيقية نابعة من التذوّت كقدرة لدى الأفراد أو الجماعات على الاعتراف بذواتها بوصفها ذواتاً إنسانية حاملة للحقوق – الحرية والمساواة والكرامة – التي تعلّمنا أن نضيف إليها منذ القرن السابع عشر حقّ احترام الفكر العقلاني.

إن توكيد المرء نفسه كذات حرة ومحلّ احترام هو النمط الأكثر رفعةً للوعي – أكان شخصيّاً أم جماعياً – بالقدرة على ابتكار وتحويل الذات والعالم. لذا، سأتحدث عن وعي بالذات أكثر منه عن الوعي، بهدف صون تحليلي من خطر إدراج جديد لمبدأ غير إنساني ومتعالٍ لشرعنة السلوكات. جميعنا نعلم أن الوعي في البلدان ذات الموروث التوحيدي، وبخاصة المسيحي، غالباً ما كان تعبيراً عن خضوع الفرد للقانون وإرادة الله العليا. مثّلت الحداثة في هذا السياق انتقالاً من القانون الإلهي أو الطبيعي إلى القانون الإنساني الواعي بقدرته وإرادته على الابتكار والتحويل الذاتي كما على التدمير الذاتي.

إنني إذ أردت أن أعرض منذ البداية هذا التصور عن الحداثة بترابطه وتماسكه

من دون أن أخفي المخاطر والانحرافات الكامنة فيه، فذلك للتغلّب على التصوّر الذي يقف على الطرف النقيض، أي ذاك الذي يُقدِّم المجتمع الحداثي كمنظومة ترشيد عقلانية اقتصادية وهيمنة اجتماعية من شأنها أن تُحدِّد السلوكات السياسية، وعلى نحو غير مباشر "البنى الفوقية" الثقافية التي سينحصر دورها حينئذ في استدامة منظومة الهيمنة الاجتماعية. نرى بوضوح ما يحمله هذا التصور من تعارض بين البنية التحتية الاقتصادية، وبين البنية الفوقية السياسية والثقافية. لكن هذا التعارض، على فجاجته وفظاظته، يتوافر على ميزة تسليط الضوء على التوكيد الأكثر خطورة في هذا التصوّر، أي: إنكار حرية وإرادة تحرير الذات الإنسانية وابتكاريتها، وعلى توكيد مقابل مفاده أن السلوكات الإنسانية مُحدَّدة بأوضاع (هي على الأخص منظومات هيمنة) أو، وعلى نحو أكثر دقة، بفكرة أن جميع مناحي التنظيم الاجتماعي تحمل داخلها، وتفرض إذاً على من يحسبون أنفسهم فاعلين اجتماعيين، منطق هيمنة. وهو خطاب عنيف جداً ولا ينبغي تقديمه إلا مدعوماً ببراهين كبرى، الأمر الذي لم يحدث قط لا في الماضي ولا الحاضر. فلا يكفي القول إن الديموقراطية والحركات الاجتماعية ونداءات الحرية ليست سوى أوهام وتخيّلات كي نضلل البشر الحقيقيين عن تمييز الفروقات بين نظام حكم ديموقراطي مع الحدود والانحرافات الخاصة به، وبين نظام حكم شمولي أو تسلطي، وكي يكفّوا على وجه الخصوص عن الإصغاء إلى الاحتجاجات وصور الرفض ومشروعات الإصلاح التي تتمّ بها المطالبة بحقوق الأفراد والفئات الاجتماعية، التي هي على العموم أقل عرضة بكثير لقلة الاحترام في أنظمة الحكم التي يروق للجميع تسميتها بالديموقراطية مما هي عليه في نظام حكم يسجن ويقتل كل من يوجّه نقداً أو ينادي بمطلب. أتفهّم أن يلفت سوسيولوجيّ شأن بيير بورديو Pierre Bourdiou إلى القوى المتعددة التي تعزز قوّة الهيمنة الاجتماعية وتمنحها صفة "الهابيتوس" (habitus). لكنني لا أسمع أي حجّة تحملني على قبول الفكرة، المتناقضة كليّاً مع الواقع المرصود، التي مفادها أن هذه الهيمنة شاملة ولا يمكن تذليلها في شموليتها. والحال أنني أرى في هذا المنوال من الخطاب نهجاً مماثلاً للخطاب الديني حول جهنم، الذي يستهدف تأكيد ضعف وتبعية الفاعلين

الإنسانيين، الأمر الذي يبدو لي مرفوضاً رفضاً قاطعاً بالنظر إلى التضحيات التي قدّمها كثير من المناضلين والمكافحين والانتصارات التي حقّقوها.

الحضارة الماديّة والتأويل الثقافي والصراعيّة الاجتماعية

تجب مواجهة جميع المحاولات التي تستهدف إنكار قدرتنا على الحرية والتحرير بنهج معاكس. فبمقدار ما يلغي المجتمع الذي يتظاهر بالامتثال لقواعد نظام ما الفاعلين المنوط بهم التحولات الطوعية لهذا النظام، يتحدَّد المجتمع الذي خصّيصته الحركة، ومن ثمّ الأولوية الممنوحة للفعل الطوعي والحر، بإرادته ابتكارَ رؤية جديدة عن نفسه، مبتكِرة ومحرِّرة. أطلقنا على هذا الابتكار الذاتي اسم القانون، ثم العدالة الاجتماعية، ثم المساواة، وأخيراً التذوّت، تبعاً للتعريف الذي قدّمناه عن الإنسان بوصفه ذاتاً ينبغي أن توضع حريتها ومساواتها وكرامتها في منزلة تعلو القوانين نفسها.

هذا لا يعني البتة أنه لا يوجد في مجتمعات النظام سوى الفقر والقمع. ترجع الأسبقية إلى مارسيل موس Marcel Mauss بتحليلات معمّقة للمؤسسات والثقافات – تبعه في ذلك ببراعة كلود ليفي–شتراوس Claude Lévi–Strauss ومارشال سالينز Marshall Sahlins – في تبيان أن هذه المجتمعات منحت، بسبب رفضها التغيير والاستثمار الإنتاجي، حريّة كبيرة لأعضائها في التمتع الطبيعي، في حين أن المجتمعات الصناعية ضاعفت القيود في هذا الصدد. مع ذلك من الصعوبة أن نعتبر حياةً قصيرة وعرضة للأمراض والمخاطر متفوّقة كلياً على الحياة الحديثة التي زادت أجل الحياة بصحة جيدة، رغم ما فيها من مراقبة وواجبات وتجاوزات تسلطيّة وبيروقراطية. وبالمثل، لم يحدث أن بُرهن، حتى في القرن الثامن عشر، أن الطفل البرّي كان أشد سعادةً من الطفل الممتثل للمبادئ التربوية للمدرسة، القمعية غالباً طبعاً...

لكنّ الجوهري لا يكمن هنا، فالمسألة الأساسية أن المجتمعات الحداثية إذ تُعرِّف نفسها بمصطلحات الابتكار والتغيير، الأمر الذي يؤدي إلى حالة ازدواج لدى الأفراد والمؤسّسات بين عالم الابتكار وعالم الاشتغال، فإنها تُفضي إلى فصل عالم الحقوق عن عالم الواجبات، الأمر الذي أَدركه جيداً لافاييت La Fayette الذي طلب من

"الجمعية التأسيسية" الفرنسية ألا تصوغ إعلان الواجبات الذي قد يشكّل الوجه الآخر لـ"إعلان حقوق الإنسان والمواطن". الديموقراطية هي عالم الحقوق هذا، في حين أن عالم الاشتغال والواجبات هو العالم حيث تُمارَس آثار الهيمنة الاجتماعية واللامساواة بأقسى صورها.

إن الدفاع عن هذه الحقوق لا يندرج إطلاقاً ضمن "البنية الفوقية الأيديولوجية" للمجتمع، بل يشكّل مع الحضارة المادية حضارة العمل الذي يُعدُّ تأويلاً لها وقاعدة المجتمع. لذا، لن أنفك أدافع في هذا الكتاب عن فكرة مفادها أن الحركات الاجتماعية إذ تكشف عن التعارض في المصالح بين المهيمنين والمهيمن عليهم ليس في وسعها أن توجد ما لم يعِ الخصوم المتصارعون انتماءَهم إلى الحضارة نفسها. كانت تلك حال أرباب العمل والعمال المأجورين المنتسبين إلى النقابات، الذين كانوا على تعارض في شأن حقوق العمال المأجورين، فضلاً عن تعارضهم حول الدفاع عن المصالح، رغم اقتناعهم جميعاً بالعمل والاستثمار وبالإنتاجية وبالترشيد العقلاني الاقتصادي.

كل تصوّر يضع في أساس الحياة الاجتماعية حتميات صارمة – أو صراعات شاملة ذات طبيعة عسكرية – يقود لا محالة إلى إنكار أي إمكان للديموقراطية، ويعمل، إذاً، على تحويل كل حركة اجتماعية إلى ديكتاتورية. لكن من ذا الذي ما زال يحلم اليوم بإحياء الرعب الستاليني؟

نستطيع الآن أن نفهم الاعتماد المتبادل بين المكونات الرئيسية الثلاثة للمجتمعات الحداثية: الحضارة المادية، والتأويل الثقافي للحداثة المبتكِرة، والصراعية الاجتماعية التي تعارض بين المهيمنين والمهيمن عليهم. يرتكز هذا الاعتماد المتبادل على الطبيعة التاريخية للمكوّنات الثلاثة:

١. إن هذه الطبيعة التاريخية جليّة في ما يخص الحضارة المادية. فالعنصر المسيطِر للحياة الاجتماعية يختلف باختلاف الحضارة: كان دينياً في الحضارات الزراعية الأقل حداثةً من بين جميع الحضارات، وحقوقياً وسياسياً في الحضارات التجارية، واقتصادياً واجتماعياً في الحضارات الصناعية. أمّا في حضارة الحداثة الفائقة، فصار هذا العنصر وعياً "تاماً ومباشراً" بالابتكارية الإنسانية، وعياً أضحى هويّة هذا المجتمع الجديد الذي نحن بصدد الدخول إليه.

من الأهمية بمكان تجنّب الوقوع في فهم مغلوط في ما يخص الحضارة المادية. فالقضية لا تقتصر على القاعدة الاقتصادية للمجتمع، ذلك أن الحضارة المادية هي في المقام الأول تجربة أنثروبولوجية جماعية. تعرف مجتمعاتنا العلمانية كيف تحترم وتتفهم الشعور الديني، وحتى الإيمان، رغم الصعوبة المتزايدة لدى الحداثيين في عيش تجربة المقدّس. هل، يا ترى، كانت الدراسات التاريخية ممكنة لو كنّا نعتقد أنه من المستحيل أن نتفهّم – الأمر الذي لا يعني أن نتشارك – الانتماء الديني أو الجماعاتي للفاعلين المدروسين؟

ليس ثمة ما هو أشد بؤساً من الاعتقاد بأن ليس في مقدورنا فهم وتقويم إلا السلوكات المشابهة لسلوكاتنا. إن إنكار الدلالة التي يعطيها الآخرون لسلوكاتهم من شأنه أن يحكم علينا بالجهالة، والأهم من ذلك الوقوع في أزمات نابعة من الجهل. لذا، أجعل هذه التجربة الأنثروبولوجية، شأنها شأن تجربة الحضارات الأخرى، أساس حريتنا بالذات، ذلك أن غالبية "الثقافات" ترتكز على رفض الآخر أو كرهه حتى، وهي بذلك تتعارض مع "الحضارات".

عبثيٌّ رفضُ ما لا يتماشى مع مقتضيات العقل عبثَ رفض الاعتراف بالإسهام الكوني للفكر العقلاني، وبخاصة العلمي. فمقدمو الرعاية الصحية والمعلمون مثلاً يقوم عملهم الأساسي على الجمع بين احترام الحقيقة العلمية و"تفهّم" المرضى وعائلاتهم والتلاميذ والطلّاب، خاصة عندما يكونون متحدرين من ثقافات مختلفة.

٢. إذاً، لا توجد حدودٌ يستحيل عبورها بين حضارة مادية ما، وبين التأويل الثقافي للابتكارية (أو، على العكس، الرضوخ إلى اللجوء للمقدّس)؛ المهم هنا هو الاعتراف بما يُشكّل خصيصة المجتمعات الحداثية، فهي ليست ما تبدو عليه في راهنها فحسب، بل أكثر من ذلك: هي وعيها بما تريد أن تكون، ليس برضوخها لنظام علوي، وإنما بابتكار صيرورة من شأنها خلق أهداف جديدة، لا، بل مثال جديد، مثل الحرية أو الوفرة أو فرص جديدة للمستقبل. أسمّي تأويلاً الطريقة التي يأخذ تمثيل الابتكارية وفقها أنماطاً مؤسساتية أو ثقافية مختلفة باختلاف الحضارات، أي تبعاً لمستوى الابتكارية وتحوّلات أخرى خاصة بالمجتمع المعني. في المجتمعات التي دعوناها

تجارية إنما نعي ابتكاريتنا ونضعها حيّز التنفيذ بابتكار نظام حقوقي. في المجتمعات الصناعية، تفرض ابتكاريتنا نفسها علينا عبر تقدم غير مسبوق لإنتاجية العمل. أمّا في مجتمعات الحداثة الفائقة التي نحن على مشارفها، فإن هذه الابتكارية – أو التدميرية – غير المحدودة مبدئياً هي التي تغدو الهدف الأساسي للفعل الاجتماعي المنظور إليه بوصفه "جيداً".

٣. إن الصراعية الاجتماعية بين المهيمنين والمهيمَن عليهم، أي بين الملّاك وغير الملّاك، هي المكوّن الرئيسي الثالث للحياة في المجتمعات الحداثية. وكما ذكرنا، لا يمكن لهذه الصراعية أن تعارض إلا بين خصوم ينتمون إلى حضارة واحدة. فالثورات الفلاحية لا يسعها محاربة الرأسمالية الصناعية، والفاعلون في الصراعات ومناضلو المجتمع الصناعي سيشتد عجزهم عن الفعل وابتكار المعنى في مجتمع ما عاد مجتمعاً صناعياً وطنياً.

تلك هي الخلاصة التي يدفعنا إليها كل شيء لأنها تجعلنا قادرين على الفعل وألا نقتصر على الرفض والإقصاء؛ إن أي تقدّم اقتصادي أو مطلب اجتماعي أو وعي بالانتماء الهوياتي والجماعاتي لن يكون ممكناً ما لم يكن المجتمع المعني قادراً على الدمج بين التجربة الأنثروبولوجية التي يتحصّل عليها عبر نوع العمل والتنظيم، وبين التأويل الذي يبنيه عن ابتكاريته الخاصة، وما لم يعترف ذاته بشرعية الصراعات بين من يُدير الاستثمار ومن يخضع لضغوطات عملٍ يجب أن ينتج فائضاً غير مستهلَك من الموارد التي تتحول بدورها ليس إلى عبادة أو علامات سلطة ومجد فحسب، وإنما إلى استثمارات إنتاجية وتقدّم للمعارف وللإنتاجية.

لا يمكن لأي مجتمع حقيقي أن يدّعي أنه حداثي بالتمام. فجميعها تميل إلى إنتاج المقدّس أو تفسح المجال له لينمو داخلها. وجميعها تُنفق جزءاً كبيراً من مواردها على الشعائر الدينية أو المعدّات العسكرية أو القصور التي تعوق نمو الابتكارية والتقدم الفردي والجماعي للوعي بالذات باعتباره وعياً مبتكِراً. ومجتمعات عدّة تذهب حدّ القول إن القوة يجب أن تكون هدفها الرئيسي، لأنها تشعر أنها مهددة في وجودها ومعتقداتها أو مصالحها. ولِمثل هذه الادعاءات آثاراً سلبية أكثر منها إيجابية. فمجتمعات الغزو تستطيع بلا شك السيطرة على أقاليم جديدة، لكنها بذلك تستنفد

قواها في عمليات عسكرية وبوليسية وقمعية.

هل ثمة صنف مثالي للمجتمع في أي حضارة من الحضارات؟ بالطبع لا. لكننا نستطيع أن نحدِّد في كلّ حضارة حدّين متناقضين يؤديان إلى تدمير الحداثة فيها: الأول توزيع جميع الموارد المتاحة، وهو ينطوي على إغواء العودة إلى النموذج المضاد للحداثة والمتمثل في مجتمعات النظام، وهذا إغواء قوي جداً في المجتمعات المهدَّدة بالأزمات الداخلية الجسيمة. أما الحدّ الثاني المناقض، فيتمثّل في اختناق الحداثة بنفقات غير إنتاجية: دينية وسياسية وفنيّة، ما يفسّر جزئياً حالة إيطاليا في عصر النهضة، التي أوجدت "الحضارة" الأكثر ابتكارية للأعمال الفنيّة البارزة في الأزمنة الحديثة.

لا شكّ أن القارئ، لدى مطالعته ما تقدم، قد فهم أنّ السوسيولوجيا التي أتطلع إليها هي سوسيولوجيا فاعلين لا منظومات.

لقد كرّست جزءاً كبيراً من عملي ومنشوراتي في محاربة سوسيولوجيات النظام كما سوسيولوجيات الرفض (التي لئن كان نقدها الوقائع التي تتناولها مصيباً وضرورياً في غالبية الأحيان، فإنها تُعارضها بنماذج مثالية افتراضية صرف، عاجزة عن فهمها، فضلاً عن عجزها عن توقع أنواع الخلل الوظيفي فيها وأزماتها وحتى جرائمها).

إن على سوسيولوجيا الحداثة والفاعلين فيها أن تظلّ مفتوحة شأنها شأن الحركة والابتكار ذاتهما، وذلك بألا تبحث عن حلول تامة أو توازنات قارّة، وإنما أن تلحّ على اكتشاف شروط أكبرِ قدر ممكن من الحداثة والابتكارية في ظرف معين، وهي شروط سرعان ما سنكتشف أنها وثيقة الصلة بالاعتراف في كل مجتمع بالانفتاح على الحقوق الكونية والفكر العقلاني والحرية والمساواة والكرامة لجميع البشر. تشكّل الأخيرة شروط الابتكارية الإنسانية وتجلياتها في آن، ومحرِّك أفعال التحرّر الثقافي والاجتماعي والاقتصادي التي تُتيح للابتكارية والحداثة التجلي لدى الأفراد والشعوب المعنية وخلق وعي بكرامتهم الخاصة وبحقوقهم بوصفهم ذواتاً إنسانية. كلها آمال ومتطلبات يبذل فكرنا ودراساتنا كل ما أوتي بغية الكشف عنها وفهمها وجعلها محلّ اعتراف.

فصل العناصر الثلاثة للحداثة ودمجها

إن تحديد المكوّنات الأولية الثلاثة للحداثة لن يكون له معنى ما لم يعترف بالاستقلال الذاتي لكلّ عنصر من هذه العناصر، ومن ثمّ انفصالها بالتوازي مع الاعتماد المتبادل بينها.

ليس ثمة حداثة ما لم يعترف بنظام الإنتاج، أي من دون احترام العقل الأداتي، فضلاً عن احترام العقل العلمي. إذاً، يجب تحرير ابتكار التقنيات واكتشاف منتوجات وأسواق جديدة، وعلى وجه الخصوص تحرير تقدّم الروح العلمية (بالملاحظة والحساب وتقدم التحليل الرياضي الذي يكشف عن قوانين الكون) من كلّ صور التحكم الذي مورس عليها باسم السلطة والربح أو باسم مبدأ ابتكار غير إنساني. لهذا السبب، باتت شخصية غاليليه أيقونة من أيقونات الحداثة.

بالمثل، لا يمكن لمجتمع لا يعترف بضرورة الاستثمار في الإنتاج وتكوين الفاعلين الإنسانيين أن يكون حداثياً. هذا لا يعني ألا تُراعى المجتمعات والمجموعات البشرية التي يحدو بها التصوّر المناهض للحداثة إلى البحث عن التوازن أو التكامل أكثر مما عن الحركة أو التاريخية. على من أراد أن يكون حداثياً أن يُدين بحزم الاستخدام المكثَّف للموارد المتراكمة لا من أجل زيادة الاستثمار والتنمية، وإنما بغية الحفاظ على عبادة نظام مقدَّس وعلى رفاهية الأغنياء أو السلطة المطلقة لأمير أو لديكتاتور.

لكن ما يشكل المحور الرئيسي والنوعي للحداثة هو إنشاء تأويل للابتكارية الإنسانية، ومن ثم إنّ الحرية التي ترافق الحداثة والذود الدؤوب عنها يشكلان معاً الشرط الرئيسي لوجود مجتمع حداثي.

بمقدار ضرورة تنوع وظائف الدولة وجميع أنماط السلطة المركزية لنشوء الحداثة (يُعدّ أمن الأفراد والممتلكات من بين أكثر هذه الوظائف وضوحاً)، تشكِّل ما يمكن أن نسمّيها الروح الحرّة (التي تتضمّن حرية الوعي وما دعوته تأويل الابتكارية الإنسانية) جوهرَ الاعتراف بحقوق الإنسان، ونُفضِّل اليوم أن نسميها الحقوق الإنسانية الأساسية.

إن أخضعنا هذه الحقوق الإنسانية لمصالح عليا تخصّ جماعة حاكمة معينة (دينية أو إثنية أو سياسية أو اقتصادية أو أيديولوجية)، فسنضحي حينئذ بالحداثة لمصلحة

منطق سلطة، أو لمصلحة الإخضاع التلقائي للعالم الإنساني لشرعية ذات أصل غير إنساني. ما من ثيمة ستكون أشدّ حضوراً في هذا الكتاب من ثيمة الحقوق الإنسانية الأساسية التي يجب أن تُعطى الأولوية مقارنةً بمنطق الإنتاج والسلطة، أو حتى مقارنةً بمنطق التكامل الاجتماعي.

وأخيراً ليس أسهل من الاعتراف بضرورة الاستثمار خاصة في مجال المعرفة والتجديد والتكوين (formation)، على ألا يقتصر ذلك على المستوى المهني، بل يشمل المستوى الثقافي للفاعلين الإنسانيين أنفسهم.

علينا أن نعترف بما للفصل بين العناصر الثلاثة للحداثة من أهمية كبيرة، ولا سيما مع ذيوع الرأي القائل إنه كلما ازدادت السلطة قوةً وتمركزاً، قدّمت حماية أفضل ضد هيمنة المصالح الخاصة، أكانت دفاعية (مثل قواعد مزاولة مهنة ما) أم أكثر هجومية (مثل الرغبة في زيادة الثروة الفردية أو الجماعية). ينبغي خلافاً لذلك التمسّك بقوة بفكرة أنّ "السلطة المحدودة" هي شرط شديد الأهمية ليس من أجل العدالة أو السلام فحسب، وإنما أيضاً وفي المقام الأول شرط الحداثة عينها. قد يكون التكثيف الشديد للسلطة فعّالاً في حالة الحرب أو الكوارث الطبيعية، لكن هذه الميزات القصيرة الأجل لا ينبغي أن تحول دون الاعتراف بضرورة الحدّ من جميع السلطات في مجتمع حداثي، في المدرسة كما في المُنشأة، وفي الأسرة كما في المدينة... كم من السلطات المطلقة قادت مجتمعاتها إلى الخراب والهمجية!

لا حداثة ممكنة من دون احترام المعرفة والبحث والابتداع، ومن دون احترام الحقوق الإنسانية الأساسية التي يجب أن تكون في المرتبة الأولى.

وأؤكّد أخيراً بلا تردد أن الصراعات الاجتماعية، وبالأخص بين الجماعات المهيمنة والفئات التابعة، أمرٌ لا بدّ منه للحداثة، للحيلولة دون انتصار التعسّف، الأكيد في حال غياب حدّ يُعارض مصالح القوي، فضلاً عن أن القمع الممارَس من رئيس أو نخبة مستبدّة يُدمِّر في معظم الأحيان مقتضيات العقل والعلم، أو مقتضيات الحماية العسكرية للأراضي، إلى حدّ نستطيع معه أن نرتاب أشدّ الريبة بالرابطة التي يصدّقها البعض بين السلطة السياسية المركزية القويّة والفعّالية الاقتصادية.

من المنظومة إلى الفعل

إننا نُعطي الأبعادَ الثلاثة للفعل الاجتماعي المعنى الأكثر رحابةً والأشد رفعة إن أمسكنا بها في اعتمادها المتبادل، وفي وحدتها. لهذا السبب، أعتقد أنه من الضروري القطع مع "المدارس" التأويلية الرئيسية التي تتعارض مع بعضها بعضاً في العلوم الاجتماعية.

بينما تشجب التأويلات "الاقتصادوية" مجتمعاً يعمل لمصلحة المهيمنين – الأمر الذي أدى في الأوان الأخير إلى الإيحاء بأن العالَم خاضع لهيمنة ما نسبته ١% أو ٠,١% من سكانه، وهي نسبة تملك بالفعل حصّة هائلة من الرأسمال العالمي تاركةً مليارات البشر محرومين أي قدرة على الفعل –، أشير من جهتي إلى التحالف بين نسبة من المهيمنين وبعض المثقفين والفنانين وحتى السياسيين، الذي أدّى في حالة المجتمع الصناعي إلى رد الفعل المناهض للأوليغارشية والرأسمالية أيضاً. وهي مقاربة تسمح لنا بفهم الروابط التي حافظت عليها على الخصوص الاشتراكية والقومية.

تعمل النزعة الحتمية الاقتصادية على تضييق أطر التحليل، ولا سيما في فرنسا حيث لا يزال البعض يسعى إلى تطهير الفكر الماركسي من أي "تلوّث" هيغلي، أو على نحو أشد خطورة في أميركا اللاتينية، في الفترة التي سادت فيها الأنماط الأكثر تطرفاً من التبعية.

من جهة أخرى، عندما أقارن مفهوم الثقافة المتضمَّن في فكرتي عن التأويل بالمفهوم الذي يستخدمه صامويل هنتنغتون Samuel Huntington في كتابه **صدام الحضارات**، ذي الطابع "الكلّاني" (holiste) أي الديني في المقام الأول، شأنه في ذلك شأن فكرة رؤية العالم القديمة، لا يسعني إلا أن أرى في نهجي الخاص تصوراً سوسيولوجياً عن الحياة الاجتماعية، وليس فلسفياً أو دينياً، بمعنى أنه مؤسَّس في آن على تمثيل معيّن للعالم، وطبيعة النخبة الحاكمة، وعلى نمط تخصيص معيَّن لجزء كبير من الموارد لمحتكري المقدّس: للملك في ظل حكم لويس الرابع عشر، وللكنيسة الأرثوذكسية في العالم البيزنطي، وربما للمدارس الكبرى أو للجامعات في البلدان الصناعية.

لا يسعني أخيراً ألّا أرى أنّ الرابطة الوثيقة القائمة بين عناصر التحليل الثلاثة هي التي تسمح بمنح البعد الثقافي لهذا التحليل أهميةَ مجموعة من المقولات العملية أكثر

من كونها أيديولوجية، التي تحكم في المجتمعات الحداثية التراتبيات الاجتماعية كما منظومات التعليم، ووضع المرأة، بل عمل العدالة أيضاً.

أودّ أن أصفَ هذا النهج بالأنثروبولوجي، في حين يختزل حماة النزعة الحتمية الاقتصادية الوقائع الاجتماعية إلى لا شيء يُذكر، ويقرنونها بأنساق مختلفة من الوقائع، أكانت ذات طابع اقتصادي أم وطني، وهما الاتجاهان الفكريان الأكثر رواجاً في الفكر الاجتماعي خلال المرحلة الصناعية.

تأمّل نقدي حول جون رولز John Rawls

إن هذا التحليل الشامل للمجتمعات الحداثية بوصفها كذلك، أعني بوصفها مبتكِرة للتغييرات التاريخية بواسطة الابتداع والاستثمار، ومن ثمّ بواسطة تركيز الموارد والقوة بما فيها القوة المادية، من شأنه أن يُحدِّد واقعاً شاملاً ويستتبع أيضاً النتيجة التي تؤكّدها المعاينة التاريخية على نطاق واسع، والقائلة بازدياد كلّي للقدرة على الفعل الذي تمارسه المجتمعات على ذاتها، الأمر الذي يُبرّر تسمية المجتمع الذي ندخل إليه بـ"مجتمع الحداثة الفائقة"، بينما يذهب عدد لا بأس به من الأيديولوجيين إلى النظر إليه كتعبير عن تفكك المجتمعات الحداثية بصورها السابقة. وهذه النتيجة العامة يجب أن تُستكمَل بمعاينتين مهمتين.

المعاينة الأولى هي أن الحداثة قد تُفضي إلى كوارث كحصيلة للتدخل الإنساني نفسه، الأمر الذي نستطيع ملاحظته اليوم، والذي حدا ببول فاليري Paul Valéry إلى القول، بُعيد الحرب العالمية الثانية، إننا بوصفنا "حضارات" فانون. وهي حقيقة بتنا نعرفها اليوم على نحو أفضل منذ اندلاع العنف النازي في أوروبا، وتكاثر مشاريع الإبادة العرقية، وأولها قرار السلطة التركية إبادة الأرمن، أو أكثرها ضخامة مع الخطة النازية لإبادة اليهود وفئات أخرى من السكان مثل الغجر والمثليين الجنسيين. واليوم، ألا نشهد تدمير الشعب السوري الذي طُرِد نصفه على الأقل من موطنه؟ ومن ذا الذي يجرؤ على إنكار أننا نواجه أزمة مناخية هي الأخطر لجهة نتائجها التدميرية الشاملة، الأمر الذي يشهد عليه بالفعل انقراض أنواع نباتية وحيوانية بالكامل؟ لا أحد في وسعه

أن يؤكّد على وجه اليقين أن المجتمعات الأكثر حداثة ستنجح في نهاية الأمر بالبقاء على قيد الحياة، حتى إن كنّا على وعي تام بأن مستقبلنا منوط بنا وبقدرتنا على الفعل.

المعاينة الثانية المهمة هي أن على كل تحليل يتناول المجتمعات الحداثية أن يتجاوز جميع الاعتبارات "الأخلاقية" التي تذهب إلى إعطاء الأولوية للتكامل الاجتماعي على حساب الإرادة والقدرة على التغيير. ماذا يعني هذا التجاوز الضروري؟ يعني أننا نستطيع، بل ينبغي لنا الإصرار على إنقاذ مجتمعاتنا رغم ميلها إلى زيادة صور اللامساواة فيها، وأن ندعو عدالة تحقيق نظام يقبله الجميع، إذ يكون هذا النظام مؤسَّساً على وعي بالانتماء على تعارض مع كل صورة للانتخاب الطبيعي للأقوى، هذا الانتخاب الذي زعم بعض أنصار "الداروينية الاجتماعية" البرهنة في القرن التاسع عشر على "طبيعيّته".

بكلمات أخرى: نستطيع بكل تأكيد تبني مطلب "الحقوق الطبيعية"، والسير على خطى فلاسفة الحق الطبيعي شأن روسو وكانط، من دون الادعاء مع ذلك أنّ على مطلب هذه الحقوق أن يعلو بالضرورة التوجّهات نحو تركيز الموارد وما يلزم منه من لا مساواة.

لذا، أضع الصراعية الاجتماعية بمنزلة أحد الأبعاد الثلاثة الأساسية للحداثة، ما يجعلني على تعارض مع الفكرة التي ناقشها بالتفصيل جون رولز وجعلها حجر زاوية في نظريته، والقائلة بوجوب إيلاء الأولوية لتقليص الأنماط الأشد تطرفاً للامساواة.

بل أعتقد أنه من الضروري أن أنأى بنفسي عن نهج جون رولز بصفة عامة، مع وعيي بمقدار التأثير المهيمن الذي يُمارسه اليوم في الفلسفة السياسية، وذلك باسم التحليلات التي أعرضها في هذا الكتاب والقائمة على فكرة مفادها أن أهمية الصراعية في المجتمعات الحداثية إنما تتأتّى من تركّز القدرة على الاستثمار واتّخاذ القرار والقيادة، الذي تقتضيه الحداثة.

مع ذلك، لا أطعن في إلهام جون رولز الذي يُمثِّل إلهام الاشتراكيين الديموقراطيين الأوروبيين. إنما الفارق الرئيسي بيننا يتعلق بما يلي: يعطي الليبراليون كمثلِ رولز الأولوية لمطلب المصلحة العامة للمجتمع، في حين أنني ألحّ على أولوية الحقوق الكونية لكل فرد. والفرق أساسي في نظري بين مطلب الحقوق الإنسانية الأساسية،

بصيغته النهائية التي صاغها واضعو "إعلان حقوق الإنسان"، وبين المطلب الذي يمنح الأولوية للمصلحة العامة وبقاء المجتمع في المقام الأول على حساب صور اللامساواة التي قادت إليها الحداثة أو طوّرتها في كل مرحلة من مراحلها.

في واقع الحال، ووفق هذا المنظور الثاني، قد ينتهي المطاف بالتكامل الاجتماعي إلى العمل على ضمان هيمنة الأقوى على الأغلبية، بمعنى أنه قد يكون في خدمة الجماعات التي تستأثر لنفسها بالقدرة الأكبر على الاستثمار واتخاذ القرار.

لا ينفي ما تقدّم أهمية الأفكار التي تجهد لتحديث أسس التطلّع إلى الديموقراطية، كما الحال مع رولز وجميع "الليبراليين الديموقراطيين".

غير أن اعتراضي هو: ليس الدفاع عن المجتمع ما يمكن أن يحقق التوازن مع التركيز الضروري للاستثمارات والقرارات، فتحقيق التوازن لا يمكن أن يكون إلا بتأكيد كونية حقوق الإنسان، وهي كونية أجد أساسها في الابتكارية الإنسانية والمجتمع الحداثي، لا في الدفاع عن المصلحة العامة التي أرى فيها في معظم الأحيان دفاعاً عن المهيمنين لا المهيمَن عليهم. إن نقدي واضح وينصبّ على نقطة محددة، فأنا أقول إن الدفاع عن المهيمَن عليهم لا يمكن أن يستند إلى حقوق الأغلبية فحسب، إذ غالباً ما تُمارس هذه الحقوق لمصلحة النظام القائم، بل ينبغي لهذا الدفاع أن يستند بعكس ذلك إلى تأكيد حقوق كل فرد في المساهمة الفعّالة في تطبيق وسائل ابتكارية الإنسان الحداثي ونتائجها.

ويبقى أن الأشد أهمية هو عزل المبادئ الأخلاقية بأسلوب واضح وعملي، التي قد تؤوّلها الجماعات المهيمنة بما يتوافق مع مصالحها الذاتية فضلاً عن هيمنتها.

خلاصة القول: رغم اعترافي بالطابع الديموقراطي العميق في نظريات من صنف نظرية جون رولز، ما زلت أعتقد بضرورة التنبيه إلى التعارض العميق والدائم بين هذا الموقف الأخلاقي المتمثِّل في الدفاع عن المصلحة العامة، وبين تأكيد الدور الابتكاري للصراعية الاجتماعية مقرونةً بالاعتراف بالابتكارية في التاريخ الحديث، ومن ثمّ بالحقوق الإنسانية التي يشهد عليها تاريخ الحركات الديموقراطية في المجتمعات الصناعية الأوروبية. وكل شيء يُشير إلى أننا هنا أمام الرهان الأساسي في عالم الغد.

الخير والشر

١. لا يكفي مجرّد الجمع بين هذه الأبعاد الثلاثة للتحليل لتقديم صوغ نهائي لنظرية كاملة عن المجتمع. لطالما زودتنا فكرة المنظومة الاجتماعية بوسيلة لتوحيد هذه الأبعاد الثلاثة، لكن هذه الفكرة تشظّت، ونعيش اليوم في عالم معولَم يرفض إبراز الذات التي انفصلت بدورها عن فكرة التقدم الاقتصادي والاجتماعي بعد أن كانت مقترنةً بها في المجتمع الصناعي. إن هذا الوعي بتفكك التكامل الاجتماعي في المجتمعات الحداثية سبق وكان في قلب أعمال إميل دوركهايم. علينا في جميع الأحوال أن نترك فكرة المجتمع وننطلق من فكرة التاريخية، فالفكرة التي يمكن أن تهب معنىً لتجربة الحداثة الفائقة هي فكرة الفاعل والذات لا فكرة المجتمع.

إنها نقطة مهمة في نهجي الفكري. فنقدي لتشظّي نظريات المنظومة الاجتماعية يقودني إلى استبدال تحليل الفاعل بتحليل المنظومة. ثمة تواطؤ بين الحداثة وسلوك الفاعل، وما دراسة مراحل الحداثة إلا تاريخ انبثاق الكينونة الإنسانية بوصفها ذاتاً. وفي حين جعلت السوسيولوجيا الكلاسيكية من المجتمع المعادلَ لمنظومة عقلانية – رغم كونها متحدِّرة من دوركهايم – ألتزم من جهتي في المقام الأول دراسة الممارسات، وبخاصة العمل بوصفه العامل الأساسي في التغيّر التاريخي. وأنزل هذه الممارسات منزلة القاعدة لما سيُصبح التمثيل الذي يمتلكه الفاعل عن ذاته بوصفه مبتكِراً. إن هذه الكلمات البسيطة للغاية تحمل في طيّاتها قلباً كاملاً للمنظور، وهو قلب يودّ هذا الكتاب أن يكون برهاناً لضرورته.

إن الفعل المبتكِر الذي أتحدث عنه ليس البتة ذاك الصادر عن الفاعل "على طريقة بارسونز Parsons"، أي المقابل البديل للمنظومة الاجتماعية ووظائفها. للإحالة على هذا الصنف من الفاعلين، لن أتحدث سوى عن وكلاء (agents) اجتماعيين. المقولة المركزية عندي هي دائماً مقولة الذات. والفاعل الاجتماعي هو الذات في طور الفعل، التي تسعى إلى إدراج مطلبها بالتذوّت ضمن حالة اجتماعية معيّنة. إن هذا القلب لمن الأهمية بمكان إلى درجة أنه يُفضي إلى عكس مقولتي الخير والشر الاعتياديتين. لقد اعتدنا في واقع الحال وصف كل ما يُعزّز تكامل المجتمع بالخير، خاصة في مكوّناته الرئيسية الثلاثة: الممارسات الاقتصادية والتأويلات الثقافية والصراعات الاجتماعية

السياسية. أمّا أنا، فأرى بخلاف ذلك أن السلوكات الموافقة لمقتضيات المجتمع ولأيديولوجيا مصالح المهيمنين يمكن اعتبارها شرّاً. يرتكز الخير، بعكس ذلك، على تأكيد إرادتنا التي يزداد وعيها بالتذوّت. لذا أدافع أيضاً عن حقوق الذات كأولوية تتقدم قوانين المجتمع، وتسبق بكثير مصالح المنظومات الاجتماعية الخاصة مثل المنشآت.

لنضع النقاط فوق الأحرف. الخير هو التذوّت، ولذا إن الحداثة خير، لأنها تفسح المجال لولادة الذات ونضجها. وأفضل تعريف للشر هو نزع التذوّت، وذلك بوصفه هدماً للذات لمصلحة منظومة ما، يسهل فيها على القوى المهيمنة التماهي مع المصلحة العامة أو "الخير العام"، وهو مصطلح يلفه النفاق، ذلك أن الخير العام إن هو في واقع الأمر إلا مصلحة الأغنى، شأنه شأن تقديس الملك أو الجمهورية، الذي حُدِّد بوصفه سلطةً للشعب، في حين أنّ ما يحدث هو فرض أعباء على الناس باسم هذا المصلحة العليا للمجتمع، أي مصلحة الدولة وسلطتها. وهي أعباء قد تذهب حتى التضحية بالحياة.

٢. أريد الآن أن أنظر إلى هذه الثيمة العامة في ضوء النقاش الذي أثاره كتاب حنّة أرندت الغريب حول أيخمان Eichmann. أجد نفسي بعيداً جدّاً – شأني في ذلك شأن عدد لا بأس به من قرّائها – من تأويلها حالة أيخمان، الذي لم يكن البتة مجرّد بيروقراطي صغير لا يمتلك أيّ روح مبادرة، وإنما كان في قلب "الحل النهائي". مع ذلك، أقبل التأويل الذي تُقدّمه أرندت عن "تفاهة الشر". فالشر ليس جذرياً كما الحال مع الخير. ولا يمكن أن يكون في واقع الأمر إلا تفاهةً ما دام يُمثِّل سواد القانون على الحق، والسلطة على الذات. لذا أعترف بما تحمل هذه الصياغة بحدّ ذاتها من قوة، فهي ترى الشر تدميراً لكل عظمة، لكن بشرط تحديد أن تفاهة الشر أيضاً هي تفاهةُ الجحيم، وهو تعبير محيّر ولا يتوافق مطلقاً مع الانطباع الذي تركه فينا يسوع "الدينونة الأخيرة" لمايكل أنجلو بسيماء قاضٍ صارم لا تستطيع حتى والدته التأثير فيه.

٣. ما أريد أن أؤكّده أن الخير تذوّت، في حين أن الشر نزعٌ للتذوّت بشكله الأشد خطورةً وتفاهةً بطبيعة الحال، أي إيلاء الأهمية الكبرى للمال والسلطة والنفوذ، وليس لنوعية الحياة واحترام الحقوق الإنسانية الأساسية. لذا من الملائم ألا نقدّم عن الشرّ

سوى تعريفٍ سلبيّ. إذ إن أي تعريف وضعي سيصطدم بعقبة غياب التكامل بين الأبعاد الرئيسية الثلاثة للمنظومة الاجتماعية. وحدها فكرة التذوّت في مقدورها أن تقدّم مضموناً وضعياً وواقعياً لفكرة الخير. وتُحيل فكرة الشر حينئذ على مختلف صور هدم الخير، أي: نزع التذوّت. ومن هذه الصور المصلحة أو العقيدة أو أيديولوجيا رسمية ما. وقد تكون أيضاً سلطةً مطلقة هي التي تريد تدمير الخير. إنها الأنماط الثلاثة للشر وليس ثمة وحدة أساسية تجمع بينها. لذا علينا أن نتكلم على الخير والشرور، لا على الخير والشر.

٤. بقدر ما يمكن إعطاء تعريف وضعي للشر عندما يتعلق الأمر بوصف منظومة اجتماعية – الأمر الذي تشهد عليه مثلاً الخطايا السبع المميتة، أو كما تفعل المنظومات القانونية التي تدين الاغتيالات أو السرقة أو الفساد – حريٌّ بالذات، لا بنزع التذوّت، أن تحظى بتعريف وضعي ومتماسك. لذلك أولي أهمية كبرى لما ندعوه الأخلاق الوضعية، أي الأخلاق المُعرَّفة بمضمون الخير (خلافاً للأخلاق السلبية التي لا تُعرَّف إلا بتدمير الشر). إن الخير يعلو الحياة وكذلك هي الحقوق الأساسية. وأنا بالتطرّق إلى الديموقراطية سألحّ على ضرورة إخضاع القوانين، وإن كان تم التصويت عليها من الأكثرية، للحقوق الإنسانية الأساسية، لأن الأخيرة حقوق كونية.

الحركة مقابل النظام

إن ما يُبرر الدفاع عن الحداثة ضد النظام هو أنها توئِّلف بين الأبعاد الثلاثة، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية السياسية، في حين أن النظام يرتكز على مبدأ التكامل لا غير، أي على نحو أكثر تحديداً على الدفاع عن المجتمع ضد المجتمعات الأخرى التي يُنظر إليها بوصفها مصدر تهديد سياسي أو اقتصادي أو ثقافي، أو على الدفاع عن الحاضر ضدّ ماضي أو مستقبل هذا المجتمع. وتُعدّ الأولوية الممنوحة للنظام ميزة تُعطى للقريب ضد البعيد؛ هنا لا بد لي من أن أتقدّم بالطرح الذي يُشكل مصدر قلق بالغ عندي: هذه الأولوية ميزة ممنوحة للهوية على حساب الفعل.

فالهوية في واقع الأمر هي مصدر الدمار الرئيسي في خدمة الإله أو شيطان خفي،

وقوة تسوّغ تقويض جميع المبادرات والقضاء على الحريات كافة.

جلي أننا لا نفضِّل الهوية على الفعل إلا في حال شعرنا بخطر الزوال. وهو شعورٌ عَمَلَ الكشف عن الأزمة المناخية الراهنة وتبعاتها الدراماتيكية المحتملة على نشره في عالم يكتنفه الشك في ضمان النمو والسلام. إنّ من شأن ذلك كلّه أن يفسِّر الأزمة أو رفض فكرة الحداثة في الفترة الحالية، لكنه لا يُبرر بأي حال التخلي عنها، التخلي الذي فضلاً عن كونه قد لا يضمن عودة النظام، يعمل على انتصار العنف. يشكّل النضال الدؤوب ضد المجاعة والكوارث والعنف طريقة جيدة لإعادة اكتشاف إحدى فضائل الفعل والحداثة.

مقابل الوحدة القمعية التي يقوم عليها النظام الدولياتي الديني أو الجماعاتي، تُدمِج الحداثة المصالح والرغبات الفردية وتحترمها بالتوازي مع احترام كونية الحقوق الإنسانية والسعي إلى التكامل الاجتماعي. لكن لا ينبغي أن نسعى إلى تكريس صورة أخّاذة أو ظافرة عن الحداثة. فهي بخلاف ذلك تحمل في ذاتها هشاشة إنما تتأتى من تدميرها العقيدة الدينية والانتماء إلى الجماعة أو الولاء لحزب ما. هذه الهشاشة تسمح للحداثيين بإحاطة تعبيرهم عن الحياة بتخيّل غني بكثير من الاحتمالات وكذلك التناقضات. في هذا السياق، يمكن القول إن الحداثة نمط وجود ملائم لكل من لم يتماهَ بعد (أو يرفض كليّاً ذلك) مع بلد أو مهنة أو وسط أو رأي.

إن الحداثة، لأنها نقيض النظام والمطلق والمثالي، تبعث على القلق، وفي الوقت نفسه تشكِّل المحفِّز والمحرّك. فهي تستثير القلق وغياب الرضى، الثيمتين اللتين صارتا محوز الأدب في البلدان التي دخلتها الحداثة.

لأنها تقيم علاقات بين فردانية الرغبة وكونية الحقوق، يُحفّز كلٌّ من العمل والوعي بالذات والحداثة في حدّ ذاتها المخيلةَ لكن هذا يفاقم أيضاً حدّة الصراعات. وتتعارض هذه العناصر الثلاثة في مجملها مع فكرة مجتمع النظام والهوية. لذا، هاتان الثيمتان – النظام والهوية – فقدتا اليوم شحنة الحنين، وشحنة القلق وفقدان الثقة اللتين كانتا تسمانهما في العصر الرومنتيكي.

إنْ برهن رفض الحداثة والتطلّع إلى انتماءات وهويّات قوية على شيء، فهو يبرهن لا على التمسّك بحقيقة أبدية بل وعي بإخفاق الحداثة، وهو وعي ما يلبث يتحوّل إلى

كره للآخر المتَهم بالمسؤولية عن هذا الإخفاق، الأمر الذي نشهده اليوم في البلدان التي عرفت الاستعمار أو التبعية.

بكلمات أخرى: محكوم على الحداثة بالنجاح، لكن بإثارة القلق أيضاً. لذا ليس هذا النجاح الشامل الذي أطلق عليه المثقفون في القرن التاسع عشر – وجيل عصر الأنوار من قبلهم – اسم التقدّم. خلافاً لذلك إن التقدم هو العدو اللدود والأشد خطورة للحداثة، إذ ليس في مقدور الحداثة مهما كان نوعها أو أي فرد أو مجتمع أن يضمن للجميع أن تجربتهم ستتخطى توقعاتهم على الدوام. إن استحواذ فكرة الفشل أو التراجع، أو حتى الجمود في مواجهة تقدم فاعلين آخرين وبالمقارنة معهم – خاصة الأقرب من بينهم – هو الذي يتسبّب في غياب الرضا، وخيبة الأمل والإحباط والرفض.

ويعتقد كثيرٌ منّا أن الإفراط في الوعود وتضخيم وسائل الإعلام لها أفضل ما يُفسِّر خيبة الأمل والاستياء.

ليس الاستقرار ما يُميّز الحداثة، فهي تتطلّب – تعريفاً – نتائج مباغتة أكثر فأكثر، كحال اللاعب الذي لا يتوقف عن زيادة رهانه كي يستوعب خسائره السابقة. الأمر الذي قد يبرر الاعتقاد لدى البعض بأن الحداثة إن هي إلا مثل أعلى تجذب إليها خاصة الشباب الذين بعد سن المراهقة يحدوهم انطباع بأن لديهم كامل "حياتهم أمامهم". لكنهم بعد أول إخفاق يلحق بهم يفقدون أوهامهم ويبحثون عن الأمان أكثر من النجاح، قبل أن ينتهي بهم الأمر إلى الندم آخر حياتهم على "الأيام الخوالي".

وكي تكون الحداثة جذّابة، يجب أن تتوجّه إلى الذين واللواتي عاشوا تجربة الإخفاق المضنية، والانحدار والإدانة من القادمين الجدد ممّن يكنّون الضغينة للذين فرضوا عليهم هيمنتهم يوماً. هذه هي الصورة التي تعطينا إياها ألمانيا اليوم، ألمانيا التي نفضت عنها غبار أخطاء الماضي، وإن تكن ما زالت محرومةً الاعتدادَ والتباهي الصريح بنجاحاتها بسبب هذا الماضي. ولعلّ هذا ما ينقص فرنسا والولايات المتحدة اليوم، أي الإدراك الكافي لأخطائهما وجرائرهما، فتشعران بحاجة قوية بما يكفي إلى الحداثة ولا تنساقان أو تستكينان في السلبية. لقد هيمن على الفكر الفرنسي ما بعد الحرب، مع جان بول سارتر وألبير كامو رغم تعارضهما، البحث عن ذات حداثية وإن تمّ ذلك البحث بمجرّد القطيعة مع جميع أنماط النظام القائم.

في الصين، بخلاف ذلك، يُذكِّر شي جين بينغ مواطنيه باستمرار بالإهانات التي عانوا منها على امتداد قرن، وبحقهم، إذاً، في تبوؤ المرتبة العالمية الأولى وفرض قوتهم والنجاح الذي حققوه على العالم بأسره. هكذا، إن الرغبة في الحداثة غالباً ما تُستنهَض بطويّة الانتقام والهيمنة. وأولئك الذين يؤمنون بالحداثة ويتطلعون إليها يستزيدون دائماً من عِبَر إخفاقهم الماضي أو تجاوزهم من طرف مَن كان تابعاً لهم، إذ تتأتى جاذبية الحداثة من كونها في المقام الأول وسيلة للتحرر من الدونية والتبعية. إن هذه الركيزة هي التي حملت بعض الأوروبيين على الرغبة في التحصّل على مزيد من الاستقلال إزاء الولايات المتحدة التي فرضت عليهم حضارتها فضلاً عن لغتها (في هذا السياق، لا أعتقد أنِ حجتهم تقوم على أساس متين، بالنظر إلى الخوف الجلي الذي يعتري الأوروبيين من فكرة أن عليهم أن يتكفلوا الدفاع عن أنفسهم بأنفسهم).

أختم حول هذه النقطة بشيء من الحذر وأقول: لا يجب التماهي مع الحداثة أكثر من أي نوع آخر من الحضارة، لئلا تتحول الحداثة إلى منظومة هوياتية.

ازدواج الوعي بالذات

في الحداثة، نظرنا في البداية إلى أنفسنا بوصفنا مخلوقات وانصرفنا إلى الألغاز المتعلّقة بوجودنا الخاص ككائنات طبيعية فاكتشفنا علم التشريح والفيزيولوجيا واللغة وأنماط الحياة. ثمّ جاء قرن الثورات، فاكتشفنا أن الحياة الاجتماعية والسياسية، القائمة في آن على العقل والصراعات التي تعمل على تحريرنا من أنماط الهيمنة والمعتقدات الموروثة، هي التي جعلت منّا حداثيين ونتمتع بحرية أكبر. إلى أن أتت اللحظة التي تقابل تجربتنا الأحدث عهداً، حين فهمنا أن جوهر الحداثة كان يكمن في وعينا بذاتنا بوصفنا مبتكرين، وهو وعي اكتسبناه لحظة أخذنا نظنّ (أو نخشى) أن الله مات وينبغي الإقرار بأن آلهة موجودة داخل البشر (*L'Homo Deus* [الإنسان الإله] تبعاً لعنوان كتاب الإسرائيلي هراري Harari، الذي جاء استكمالاً لكتابه حول المجتمع الصناعي. أفضّل من جهتي الحديث عن إنسان الذات، وأعني بذلك الإنسان الحامل للحقوق الإنسانية الأساسية). إن ذلك يجعل منّا قضاة نحكم على أفعالنا وحتى آرائنا وقراراتنا باسم رؤية

إيتيقية تجد تعبيرها الاجتماعي الرئيسي في الديموقراطية المبنيّة على إخضاع جميع القرارات، بما فيها القوانين التي تُقرّها الأغلبية، لحقوقنا الإنسانية الأساسية.

لقد دخلنا بالفعل في مرحلة صار فيها الإنسان، تالياً على يسوع، هو الإله، وصرنا نحكم على المحقّين والمذنبين بعيداً من الزمن والقوانين تبعاً لقدرتهم أو عجزهم عن التصرّف كذوات، أي خارج كل معيار اجتماعي، بمفردات إيتيقية محض، وإذاً مفردات ديموقراطية.

هذا الوضع وهذه الثقافة الجديدة لا يُشكّلان خصيصة فضاء خارج فضاء الحداثة. على العكس؛ إنهما حداثة فائقة، طالما يقومان على وعينا بقدرتنا على الابتكار، وهذه القدرة هي تتويج وثمرة عمل دام وقتاً طويلاً. لم تقُدنا معارفنا وتأملاتنا من معرفة الطبيعة إلى معرفة الموجود الاجتماعي وتطلعه السياسي للتحرر فحسب، بل إلى ما هو أكثر من ذلك: اكتشاف حجم مسؤوليتنا إزاء أنفسنا والعالم، وهي مسؤولية تكبّدناها ألماً وإثماً في هذا القرن العشرين، في هذه اللحظة من التاريخ الموسومة بدخولنا إلى الهمجية بدلاً من محاربتها، وبإدراكنا في أنفسنا، حتى وراء الديموقراطية الاجتماعية ثم الثقافية، لوعي بأنفسنا كموجودات مبتكِرة لذاتها، موجودات اقتصادية وبيولوجية ومواطنين وعمّالاً.

نعيش في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين انتقالاً من مجتمع كانت فيه السلوكات الاجتماعية شأناً يخصّ المصالح الاقتصادية والاجتماعية في المقام الأول إلى مجتمع مختلف وحضارة أخرى تُحفِّز تعبئة حركات اجتماعية شاملة، أي إيتيقية وديموقراطية معاً، لمحاربة السلطات التي غدت هي ذاتها شاملة. يجب التأكيد في هذا النوع من المجتمعات، الذي أدعوه مجتمع الحداثة الفائقة، على الخاصية العالمية للتحليل السوسيولوجي والرفض الحازم لعمومية التفسيرات الاقتصادية، التي كانت، بلا ريب، ضرورية بالتمام لفهم المجتمعات الصناعية.

ما عادت صورة المجتمع المثالي أو التقدّم الظافر هي التي ترشدنا. نقفُ اليوم وجهاً لوجه أمام مسؤولياتنا والتهديدات التي قد تجعل العيشَ في كوكبنا أمراً ممتنعاً. ونواجه أيضاً تناقضاً يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم بين الحاجات المصطنَعة غالباً التي نبتدعها، وبين صور اللامساواة التي تحكم بالعجز على الأكثرية الكاثرة. إن عبء

هذه المسؤوليات كبير، وهي مسؤوليات أضحت على عاتقنا مذ صرنا مبتكِرين ذواتَنا ومضّلعين بمهمة تحويل العالم الذي نعيش فيه.

يمكننا أن نرصد مسبقاً التحولات الراهنة التي للوعي بالذات في مجتمع الحداثة الفائقة الذي نحن على مشارفه، والذي أصبح على قدر كبير من الانهمام باحترام كرامة كل فرد، وبخاصة حقوقه الثقافية. قلت ذلك وأكرر: إن النهج ذا النزعة التطورية والإيمان بالتقدّم كانا خاصّتين من خواص المجتمع الصناعي، وما عادا متوافقَين مع مجتمعات الحداثة الفائقة التي نحن بصدد الدخول إليها. بخلاف ذلك، يقتضي هذا النوع من المجتمع أن نعزل الرؤى ذات النزعة التطورية، التي قد تُفضي إلى فكرة انتصار الدهرنة (sécularisation)، لكن أيضاً إلى إثبات أنّ الواقع الحالي يضعنا أمام مواجهة مباشرة، مواجهة إيتيقية وديموقراطية، بين السلطة المهيمنة والمهيمن عليهم. لم يعد التحديث التقني والاقتصادي المدعوم بالفكر العقلاني والعلمي يستثير تصوّراً عن "المجتمع الصالح"، بل قد يأتي بنا على العكس من ذلك، إلى مشارف مجتمع يخضع خضوعاً كلياً للسعي إلى المنفعة واللذة والربح. أكرر وأقول: إن التعارض بين سلطة شاملة وبين الدفاع الشامل بدوره عن الحقوق الإنسانية هو الذي يجب أن يهيمن على الحياة السياسية في مجتمع الحداثة الفائقة.

هذه الصياغة الأخيرة ينبغي توضيحها. تُرغم الحداثة الضعيفة والتاريخية المحدودة للغاية الناسَ فيها على البحث خارج أنفسهم وخارج قواهم الخاصة وعالمهم عن منشأ قدرتهم الابتكارية. فالبشرية التي لا تزال تعاني الضعف، والعجز عن النظر إلى نفسها كبشرية مبتكِرة ذاتها، تلجأ إلى فكرة إله أو مصير خالق. كان هذا المقدّس الديني عرضة للإضعاف بفعل صدمات متتالية، ولا سيما في البلدان التي قويت فيها القدرة على الفعل الاقتصادي. لكن اللحظة الحاسمة في التحديث الغربي لم تبدأ إلا مع انعتاق السلطة السياسية من الدينية عبر الأزمة الدينية الكبرى لحركة الإصلاح الديني التي أطلقَها لوثر، ثم توسّع نطاقها عبر الإصلاح الديني الكاثوليكي المضاد. وعندئذ انتصرت البرجوازية للتحالف بين التجارة والحرية السياسية لتضيف إليه في وقت لاحق البحث عن اللذة.

أبقت فكرة التقدم على بعض القداسة في المجتمع الصناعي، وهي حالة ستزول

بتأثير من العولمة الحديثة التي فضّت الارتباط بين النشاط المالي والسياسات الاجتماعية. كذا نصل إلى مرحلتنا لنطرح السؤال: ما هي، إذاً، هذه الهيئة الجديدة للذات المبتكِرة [هيئة الذات figure du sujet] التي أخذت اليوم منزلة الإله الخالق أو السلطة السياسية المستنيرة، أو في المدة الأخيرة التقدم الصناعي؟

لقد مثّل القرن العشرون، وبخاصة الغربي، قطيعة تامة مع مرحلة النضج الطويلة السابقة للحداثة. ففي غضون بضعة عقود، وعلى حساب عشرات الملايين من القتلى، اكتشف العالم قدرته على التدمير الذاتي عن طريق الإبادة العرقية الجماعية والمعارك الوحشية - في فردان وستالينغراد ونورماندي - أو عندما أسقط قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناغازاكي، وكذلك عن طريق التخلّص من ملايين المحتجزين في معسكرات الاعتقال والإبادة، وأخيراً عن طريق استمرار عمليات الاغتيال الجماعية في الصين الماوية حتى نهاية القرن تقريباً، وأيضاً الأعمال التدميرية التي انتهجها جهاديو "القاعدة" و"داعش" ("الدولة الإسلامية") التي اتخذت أساليب همجية ومذهلة تهدف إلى دفع العدو إلى تبني سلوكات من شأنها أن تعمل على تدميره بدوره.

لكن بالتوازي مع ذلك، قلب العلم آفاقنا وصرنا نعرف كيفية اشتغال شِفرتنا الوراثية ودماغنا. وخرجنا أخيراً من حيّزنا الأرضي، فوطأت أقدامٌ بشرية سطح القمر، وجمعنا معلومات مذهلة عن المريخ والكواكب الخارجية. أمام هذا التراكم من الانتصارات والكوارث كيف لا تكون لدينا صورة بالغة الجدّة عن قدرتنا على الابتكار والتحويل والتدمير، أي تدمير أنفسنا وبيئتنا؟

باتت القدرة التي في وسعنا ممارستها على أنفسنا واقعاً ملزِماً إلزاماً لا حدود له. أمضينا الكثير من الوقت وبذلنا جهودنا كي نكتشف طرائق زراعة الأرض وبناء المدن ومنتوجات جديدة. لكننا اليوم نكرّس فعلنا لأنفسنا في المقام الأول، والبعض يعتقد بالفعل أننا سنستطيع ذات يوم تحويل قدرتنا على الابتكار ونزيد من أَجَلِ الحياة، وأننا سنستطيع على الأخص ابتكار ذكاء اصطناعي بأداء يفوق أداءنا.

إننا نشهد اليوم قلباً للمنظور لا سابق له، وينتج منه بالضرورة تغييرٌ لكيفية إدراكنا أنفسنا. لقد صار تطبيق المعرفة على مجالي التعليم والتجديد، فضلاً عن مجال مكافحة الأمراض، من أهم نشاطاتنا، بالتزامن مع اكتشاف السلطات الشمولية أو

الشاملة ببساطة صوراً جديدة للرعب وتنفيذها.

كيف لا نمضي بازدواجنا إلى أقصى حدّ لنفهم أننا أصبحنا قادرين على ممارسة ابتكاريتنا على أنفسنا؟

يتردد على مسامعنا من جميع الجهات أن النزعة الفردية قد انتصرت، لكن كيف لنا أن نرضى بتعبير على هذا القدر من الركاكة، في حين أننا نعرف عن أنفسنا منذ زمن طويل ويعرف الآخرون عنّا أننا أفراد نمتلك حقوقاً سياسية وحرية كبيرة في علاقات الحب والروابط الأسرية؟ وامتلكنا اليوم الوعي بقدرتنا على التحويل، التي تكاد تكون غير محدود، بالتوازي مع قدرتنا على نشر الشر، لا، بل تهديد مستقبل البشرية على الكوكب بوصفنا ذواتاً قادرين على الابتكار والتحويل بمثل قدرتنا على التدمير. نعم، نكتشف اليوم أنفسنا كذوات وضحايا في آن أقوى بكثير من القوة التي زعمتها الآلهة القديمة المتعددة منها والواحدة. وبلغت قوتنا مبلغاً صرنا معه نُدرج الآلهة والعوالم المقدّسة ضمنٍ ابتكاراتنا، ولا نراها خالقةً لنا. كيف يمكن لكل ما تقدّم ألا يغيِّر التأويل الذي يُشكله مجتمعنا عن ابتكاريته، كما يدركها في ممارساته كتعبيرات عن ابتكاريتنا؟

لا بدّ لي في هذا السياق، وبغية فهم هذه الثيمة الرئيسية في تحليلي، أن آتي منذ هذا الفصل الأول على ذكر التأويل الذي نقدّمه عن مجتمعنا. فالمجتمع الناشئ، القائم على تقانات التواصل وعولمة الاقتصاد، بدلاً من أن يجعل من الإنتاج قاعدة الحياة الاجتماعية، جعل من الوعي الإنساني بابتكاريته الذاتية الموضوع الأساسي لتأملاته. وهو ما قادني إلى تعريف المجتمع الجديد بسيرورات التذوّت ونزع التذوّت التي تتخلله، الأمر الذي من شأنه أن يحمينا من مخاطر نزعة مادية تاريخية منتهية الصلاحية. إن البشر في هذا المجتمع الجديد في مواجهة دائمة مع قدرتهم على ابتكار وتحويل ذواتهم، ومع قدرتهم أيضاً على تدمير أنفسهم وبيئتهم. ففي هذه المجتمعات، إذاً، حيث الابتكارية والتحويل الذاتي يبلغان أشدهما، يصل الوعي بالذات إلى أعلى درجات استطاعته، إلى حدّ يجعل احترام هذه الابتكارية أكثر الحقوق أساسية، أي الحق في احترام كرامة الفرد. هذا الحق، ذو المضمون الإيتيقي أكثر منه الثقافي، يبلغ من الأساسية مبلغاً ينبغي معه الاعتراف بكونيته وبأن مراعاته هي التي تُعرّف

الديموقراطية أفضل تعريف، أفضل مما قد تفعل أي تقنية انتخابية أو سياسية. أصوغ ذلك كما يلي: الديموقراطية هي نظام الحكم السياسي الذي يضع الحقوق الإنسانية الأساسية - الحرية والمساواة والكرامة - في مرتبة تعلو جميع القرارات الإنسانية والقوانين. ونستطيع أن نوجز أكثر ونقول: الحقوق الإنسانية تعلو القوانين.

إن ما يُميّز التحليل الذي أقترحه حول مجتمع الحداثة الفائقة عن المقاربات التي تتبنى مصطلحات تجاور مجموعات الانتماء هو هذا الافتراض: المجموعات الكلية التي تميّز مرحلة معينة من الحداثة لا توجد إلا بقدر ما يؤولها ضربٌ من وعي الابتكارية والحداثة والوعي بالذات، بوصفه حاملاً لابتكارِ هيئة للذات الإنسانية.

يوجد توافق مباشر ووثيق بين الثقافة المادية وتأويل ممارساتها الذي يصبح وعياً بالذات، ما يسمح لنا بتعريف حضارة ما أو مرحلة من مراحل الحداثة بالتوافق بين مستوى سيطرة السكان على وسطهم، وبين تمثيلهم أنفسهم بوصفهم قادرين على ابتكار وتحويل أو حتى تدمير بيئتهم وشخصيتهم.

الفصل الثاني

مراحل الحداثة

الحضارات الحداثية

ينبغي الآن تطبيق المنهج الذي اقترحته للتو لتحليل المجتمعات المكنّاة بالحداثية (أي تلك المجتمعات التي تُعرَّف بقدرتها على التحوّل الذاتي، وهي القدرة التي أطلقت عليها اسم "التاريخية")، ولو باختصار على تحليل المجتمعات والحضارات – على نطاق أوسع – التي يُحدّدها الاعتماد المتبادل بين المكوّنات الرئيسية الثلاثة للمجتمعات الحداثية التي تتطابق مع المراحل الثلاث لتطور الحداثة: حضارة مادية، وتأويل ثقافي للابتكارية الإنسانية، وصراعية اجتماعية تُعارض بين المهيمنين والمهيمن عليهم. وهدفي من ذلك هو إظهار الضرورة، في جميع الحالات، لإبعاد جميع الرؤى المادية أو المؤسّسية أو المثالية للتاريخ، والاستعاضة عنها بالتحليل العام للحداثة الذي عُرض في الفصل الأول.

دعونا ننصرف عن البحث المصطنع عن "العوامل المهيمنة في الحياة الاجتماعية" – الأمر الذي لا يُقلل بأي حال قيمتها في دراسات التاريخ الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي – ولنركِّز اهتمامنا على الخصائص الأساسية لمن ندعوهم فاعلي الحياة الاجتماعية – وليس الوكلاء الذين يعتمدون من الخارج –. نعرّفُ هؤلاء الفاعلين بقدرتهم على الابتكار والتحويل وتدمير مجتمعهم وبيئته.

أُذكّر من جديد بنقطة الانطلاق في هذا الكتاب، أي تعريف الحضارات المادية. إنّ ما بيّنه الفصل الأول منه هو وجوب فهم كل صنف من النشاط الاقتصادي – الزراعي أو التجاري أو الصناعي – على أنه تجربة أنثروبولوجية تحديداً، أي أوسع بكثير من مجرّد نمط إنتاج، وعلى نحو خاص وجوب تحليله على أنه ظرفيةُ الابتكارية البشرية. لقد عرفنا حضارات زراعية منخرطة بالفعل في الحداثة، وإن كان تأثيرها في وسطها لا يزال ضعيفاً نسبياً. ثم جاءت المجتمعات التجارية، القائمة أساساً على التجارة البحرية والبرية، والتي أنشأت الإمبراطوريات، الأمر الذي أفضى إلى نظام سياسي كان ينبغي حمايته بقوات أمنية، وعسكرية على وجه الخصوص، وأكثر من ذلك بالقوانين. أطلقنا في أوروبا اسم الأزمنة الحديثة على الفترة الطويلة التي هيمنت فيها المدن التجارية، من أمالفي إلى جنوة، ثم من جنوة إلى البندقية، وإلى إشبيلية ولشبونة، ثم إلى هولندا وإنكلترا، وإسطنبول أيضاً. سادت في تلك الفترة في الغرب الملَكيات المطلقة، ثم اندلعت الثورات: الهولندية والإنكليزية والأميركية والفرنسية، وأخيراً جميع الثورات التي أدت إلى استقلال معظم المستعمرات الإسبانية والبرتغالية. إلى أن اخترعت المملكة المتحدة، وبخاصة إنكلترا، الأوالية الصناعية على نطاق واسع، وأدّى ذلك إلى الوعي بكونها عالماً تقنياً وعلمياً، أي عالم "الإنسان الصانع" (homo faber).

يرتكز هذا المجتمع الصناعي، شأنه في ذلك شأن المجتمعات الأخرى، على الاعتماد المتبادل بين نشاط ابتكاري وتحويلي ووعي أكثر فأكثر "إنسانوية" بابتكاريته الذاتية. ولم يطغَ ما ندعوه مجتمع الاتصالات الذي لا يني يزداد عولمة على هذا المجتمع إلا مع نهاية القرن العشرين، وتعني عولمة هذا المجتمع انتشاره في العالم برمته ومنح المشاركين به وعياً مباشراً وغير محدود تقريباً – هو ما تشهد عليه الأحلام بابتكار إنسانية عليا – بقدرتها على الابتكار والتحويل، لكن أيضاً بالقدرة على التدمير.

شكّل المؤرخون الذين تكوّنت على أيديهم مصدر الإلهام الأساسي في نهجي العام، وبخاصة مؤسّسي مجلة *Les Annales* [الحوليات]، مارك بلوخ Marc Bloch ولوسيان فيفر Lucien Febvre، ثم تلميذهم وخليفتهم فرناند بروديل Fernand Braudel، مؤسس ما دعاه حينذاك الشعبة السادسة لـ"المدرسة التطبيقية للدراسات العليا"، التي أصبحت سنة ١٩٧٥ "مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية"، المدرسة

التي عملتُ فيها من ١٩٥٨ حتى اليوم، أي بعد سن التقاعد بكثير. وكان لزملائي وأصدقائي في هذه المدرسة الفضل الكبير في استنهاض عزيمتي لتحويل الإلهام الذي أتاني من مؤرخي "المدّة الطويلة" إلى سوسيولوجيا للفاعلين، من شأنها سدّ الفجوة بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي والأنثروبولوجي، وأذكر منهم خاصة جاك لوغوف Jacques Le Goff، المؤرّخ المختص بالعصر الوسيط، وفرانسوا فوريه François Furet، المؤرّخ المختص بـ"الثورة الفرنسية" و"الفكرة" الشيوعية، وسيرج موسكوفيتشي Serge Moscovici، عالم النفس الاجتماعي ومؤرخ الثقافة.

اخترتُ منذ بداية هذا الكتاب أن أمنح الأولوية لدراسة التكامل بين "الممارسات الاقتصادية" و"التأويلات الثقافية"، لكن من الواضح أنني أولي الأهمية نفسها لعلاقات الهيمنة الاجتماعية التي تقوم في المقام الأول علي التراكم والاستثمار الإنتاجي، بوصفهما شرطاً ضرورياً لتحديث المجموع المتشكل من الاقتصاد والثقافة.

لكنني أجد لزاماً علي، قبل البدء بتعريف ما أعنيه بهذه الحضارات، أن أشير لو بسرعة إلى حدود مشروعي.

الحد الأول هو أنه يقتصر على ما ندعوه عالم التحديث الداخلي المنشأ (endogène)، المُتمثّل في البلدان التي تمكّنت من الهيمنة على قسم كبير من المعمورة عن طريق الاستعمار والعبودية والتبعية. وفي كتاب آخر، سيكون الموضوع الرئيسي مقارنة تطور هذه البلدان مع تطور البلدان التي دعوناها المستعمَرة أو المهيمن عليها – البلدان التي شكّلت في السابق العالم الثاني أو الثالث – والتي كان تاريخها وفعلها محكومان بالتحرر أكثر مما بالتحديث، هذا التحرر الذي قادها في غالبية الحالات إلى إنشاء أنظمة حكم يمكننا أن نصفها، من منظور البلدان القديمة المهيمِنة، بـ"الاستبدادية"، وهي غالباً ما عوّلت على مساعدة الاتحاد السوفياتي.

الحد الثاني هو أنّ تحليلي مرتبط بواقع أن مجتمعات الإنتاج كانت أيضاً مجتمعات تكاثر، وأنها أنزلت عالم التكاثر، أي في المقام الأول عالم المرأة، منزلةً دونية، شأنها في ذلك شأن "مجتمعات النظام" – الأمر الذي يقودنا بالضرورة إلى منح تحرر المرأة في المجتمعات الحداثية – وبخاصة مجتمعات الحداثة الفائقة – الأهمية التي كانت للتحرر من الاستعمار في العالم الثالث قديماً. الغريب أن هذا المجال

الرحب من الحياة الاجتماعية، ولأنه ينتمي إلى ما ندعوه الحياة الخصوصية، وإلى تحليل الشخصية أكثر منه إلى تحليل المجتمع، قلّما شكّل موضوعاً للدراسة مقارنةً بالتحولات التي تطرأ على العلاقات بين أجزاء العالم الثلاثة، والتي درسها المختصون بالرقع الثقافية وبأنظمة الحكم السياسية.

غير أن هذين الحدين الرئيسيين لا يحولان دون التطبيق الكامل لنهجيَ العام على المجتمعات الحداثية، وإنما علينا أن نعترف في الجزأين الثاني والثالث من هذا الكتاب، اللذين سيكونان أقرب إلى دراسة للعالم المعاصر، بالأهمية القصوى لما يمكنني أن أسمّيه منذ الآن: التوسّع المزدوج لنطاق الحداثة. وعلينا خاصة ألا نظنّن، بتأثير من ردّ فعل محافظ، أن البلدان القديمة التابعة من جهة، وعالم المرأة من جهة أخرى، كانا دخيلين على العالم الغربي والذكوري لـ"الحداثة الحصرية"، وهو ما سأتطرق إليه الآن.

بعد أخذ هذه الاحتياطات، نستطيع الآن أن نباشر بتحديد موضعنا بالنسبة إلى الحضارات الكبرى التي سبقت، في تاريخ الحداثة، مجتمع الحداثة الفائقة الذي دخلناه منذ مطلع القرن الجديد.

لكن علينا أيضاً أن نسأل أنفسنا هل من الممكن أن تَلِيَ هذه التشكيلة الواسعة من المجتمعات الحداثية – التي أطلق عليها في بعض الأحيان اسم مجتمعات الحركة وفي معظم الأحيان اسم المجتمعات المبتكِرة للتاريخية، وهي تتعارض مع مجتمعات النظام التي كانت سابقة عليها غالباً، لكنها استطاعت البقاء حتى يومنا وكانت موضوع دراسة الإثنولوجيين – مجتمعات "ما بعد الحداثة"، وهو تعبير اكتسى في أيامنا معنىً دقيقاً جداً: حصرُ نطاق المجتمعات الحداثية أو حتى الرجوع بها إلى الوراء للحفاظ على شروط بقائها. وهو أمر يحثّنا عليه بالفعل العلماء من جهة، الذين رصدوا منذ زمن طويل التدخلات الإنسانية وما أدت إليه من دمار في بعض شروط وجود الحياة البشرية، ومن أن ذلك قد يرغم فئات سكانية كبيرة على النزوح نحو مناطق تكون فيها الأوضاع المناخية مقبولة بالنسبة إليهم. ويحثّنا عليه أيضاً علماء البيئة المناهضون للحداثة الذين يرغبون في أن تمتثل البشرية لـ"قوانين الطبيعة". من العلماء أيضاً من يعتريه القلق، بحق، أمام تزايد سكان العالم، وبخاصة زيادة الهجرات الجماعية

للسكان بحثاً عن شروط عيش أو بقاء باتت مستحيلة في موطنهم القديم. ويمكننا أن نضيف إلى ما تقدم الاضطرابات المناخية الكبيرة التي قد تؤدي إلى صراعات سياسية واقتصاديّة قد تزيد نتائجها فداحة وخطورة الآثار المباشرة للتحولات المناخية الراهنة.

إذاً، علينا ألا ننظر إلى ثيمات الحداثة، والحداثة الفائقة على وجه الخصوص، كثيمات لا تقبل النقاش ويقبلها جميع المراقبين المطّلعين. وعلينا أيضاً أن نبتعد عن الاعتقاد بأن ردود الفعل المناهضة للحداثة لا ترتكز سوى على حجج علمية. فمن طبيعة المجتمعات الأكثر حداثة أن تستثير في داخلها المخاوف بشأن مستقبلها، وإزاء مخاطر الكوارث التي تنطوي عليها، خاصة حيال القطيعات مع الروابط الهوياتية والجماعاتية التي تُسفر عنها.

رغم هذا وذاك، علينا أن نُقرّ بأن منطق عمل المجتمعات الحداثية، أي البحث وابتداع أكبر قدر من القدرة على الابتكار الذاتي والتحويل الذاتي، يفترض احترام بعض التوازنات وحدوداً معينة، خاصة في بعض المناطق. إذاً، لنحذر من إقامة تعارض بين الحجج شديدة البساطة التي يدفع بها مؤيدو الحداثة ومناهضوها، فكلّهم يتسمون بالكاريكاتورية عينها.

الحضارة الحداثية الدينية

وضعنا مبدأً مفاده أن أحد أهم شروط الحداثة هو اعتراف طائفة من المجتمعات بمبدأ الابتكارية الذي يُحرّكها ويجعلها قادرة على تحويل ذاتها.

إذاً، ليس المهم أن نعترف بأننا عشنا لزمن طويل في مجتمعات عصية على التحويل، وانقدنا فيها إلى تمثيل أنفسنا كموجودات خلقتها قوة خارجة عن الإنسان: الله أو الطبيعة أو المصير. بل إنّ المهم، وعلى العكس من ذلك، هو الاعتراف بأن هذه المجتمعات كانت منذ البداية في معظمها مجتمعات حركة وليست مجتمعات نظام؛ كتلك التي يحلّلها الإثنولوجيون والتي تخضع لقواعد تنظيم اجتماعي، ولحظر سفاح القربى على وجه الخصوص، كي تتجنب المحيطات الديموغرافية المنعزلة، كما تخضع لخطابات حول أصل السكان. لكن مجتمعات الحركة التي قدّمت عن نفسها

تفسيراً دينياً ليست غير غريبة عن كلّ تحوّل داخلي فحسب، بل عرفت ونظمت أيضاً حركات تحويل قوية، كان أهمها وأشهرها في أوروبا الثورة الزراعية في القرن الثاني عشر (حيث كانت الأديار السستراسية من بين وكلائها النشطين جدّاً)، إلى الحد الذي يمكننا معه قبول الفكرة التي دافع عنها جاك لوغوف خاصة، والقائلة إن الحاضرة (ville) كانت أهم مؤسسة في "العصر الوسيط الطويل" وبقيت آثارها حاضرةً بقوة حتى بداية مرحلة التصنيع الشامل في القارة الأوروبية، الأمر الذي يُشير إلى وجود تكامل في هذه المجتمعات بين مبدأ خارجي للحركة، مثل مشيئة إله ما، وتقنيات تحديث الزراعة... وحتى الحياة المدينية. لذا إن الاعتقاد بأن التمثيلات الدينية فرضت على هذه المجتمعات الزراعية نظاماً اجتماعياً يتعذر المساس به هو اعتقادٌ خطأٌ خطأ الاعتقاد بأن هذه المجتمعات كانت تؤوِّل ممارساتها بمصطلح النفعية فحسب، في حين لا تكون الخطابات الدينية سوى عملية شرعنة لسلطة الطبقة الحاكمة، أي طبقة رجال الدين.

علينا منذ هذا الفصل أن نحدد بدقة العلاقات التي تقوم بين الممارسات، ولا سيما الاقتصادية، وبين التأويلات التي تحلّ في مستوى آخر، أي مستوى المنظومات الرمزانية، فالأخيرة هي التي تُفسّر النموذج الحاكم لاشتغال المجتمع المعني واللجوء إلى صنف القداسة المتوافق مع ضعف الحداثة الذي كان لا يزال كبيراً جداً في هذه المجتمعات الزراعية.

كذلك علينا أن نوضّح بدقة أن العلاقات القائمة في المجتمعات الحداثية بين الممارسات والتأويلات لا تتمثّل وظيفتها الاجتماعية في تسويغ وجود الطبقات المهيمنة، كرجال الدين والنبلاء، وإنما تقترن بصنف الصراعية الاجتماعية بشدّة، كشدّة اقترانها في ما بينها. لن أتوقف عن الإشارة إلى أن المكونات الرئيسية الثلاثة للحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات الحداثية، أي الحضارة المادية والتأويل الثقافي للابتكارية الإنسانية وصنف الصراعية الاجتماعية، هي مكونات تقوم في ما بينها علاقات اعتماد متبادل. وأرفض أن أصدِّق أن الدور الوحيد للفكر الديني يقوم على خدمة مصالح طبقة حاكمة. ولا أزال أؤكّد أن التأويل الديني للاقتصاد والمجتمع يسود مجموع السكان، الفلاحين مثلما التجار، الأسياد الإقطاعيين كما رجال الدين

أنفسهم. وفي وقت لاحق، في المجتمع الذي طوّر تبادلات تجارية طويلة المدى، ستتشكل أنظمة دينية جديدة ستقترن بدورها بهذا التأويل الديني للتاريخ.

ما يصحّ على الحياة الاقتصادية ينطبق أيضاً وبمقدار أكبر على الابتكار الفني، وبخاصة الانتقال من الفن الروماني إلى القوطي، ولا سيما في مكان ولادة الفن القوطي، أي منطقة إيل دو فرانس، حيث لم يشكل التأويل الديني للممارسات الاقتصادية عائقاً أمام تحديث الممارسات، بل مثّل فوق ذلك تعبيراً عن إيمان بإله خلق البشر على صورته وذهب حدَّ إرسال ابنه ليتجسّد في هيئة كائن بشري.

حتى أنه يمكننا التأكيد أن الرابطة بين الممارسات والتأويلات تكون على أشدها في هذه التأويلات للممارسات الاقتصادية التي لا تزال فيها الابتكارية محدودة. فالكنيسة الكاثوليكية مثلاً قدمت تصوراً عن حقوق المرأة، إذا ما قورن بالحق الروماني، سيمثّل تقدماً كبيراً بالنسبة إليها، وعلى تعارض حتى مع مواقف الكاثوليكيين التقليديين المعادين لمطالبات المرأة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن المعتقدات والممارسات الدينية ليست محكومة بالدفاع عن نظام ديني تقليدي، بل على العكس، نجد في الفكر الديني التعبير الأمثل عن تصور هذا الصنف من المجتمعات للابتكارية. وبدلاً من إقامة تعارض بين ثقافة موجَّهة نحو الربح والقوة وثقافة "دينية" خلّفتها الديانات التوحيدية الكبرى، ينبغي العكوف على الدراسة المتأنية لبنيان الثقافات والمؤسسات ذات الإلهام الديني، التي تجد في تعاليم النبي أو حتى تعاليم المسيح نموذجاً يسوّغ الفاعلية الإنسانية ويُشجعها. حتى أنه يمكننا أن نرى في التعارض بين شعب الله المختار أو الأمة الإسلامية أو "المسيحية" وبين "البرابرة" تسويغاً لفعل ابتكاري سعى بعناصره التقليدية المستمدة من النظام الديني إلى إظهار مدى تعارضه مع الرضوخ الواجب على البشر لنظام طبيعي خلقه الله.

كان الدور الذي لعبه المؤرخون حاسماً في اكتشاف حداثة فاعلين لم يكونوا على قدر كبير من الحداثة، وبخاصة المؤرخون الأميركيون الذين اعترضوا على التأويل السائد لحرب الفاندي خلال "الثورة الفرنسية"، وكان قد قدّمها الثوّار أنفسهم كحركة رجعية عُبِّئت لخدمة مجتمع أرستقراطي ورجال الدين. نجد هنا من جديد الحكم المغلوط الذي أشرت إليه، كأن الفانديين كانوا يدافعون عن مصالح الأسياد

الإقطاعيين والكهنة ضد مصالحهم الخاصة. لقد كانوا يدافعون حصرياً، بخلاف ذلك، عن ثقافتهم ومجتمعهم ضد استملاك البرجوازية التجارية المترصدة للفرص المواتية للثراء، أراضي طبقة النبلاء ورجال الدين، لا ضد الأفكار العامة للثورة. لكن ذلك لا يجب أن يقودنا إلى قلب الإدانة التقليدية للفانديين الكاثوليك، بل إلى تفهّم الأسباب التي دفعت إلى هكذا عنف. لنأخذ مثالاً آخر: حمت الخلافة الأولى التي قامت في إسبانيا الابتكاريةَ التي كانت تجارية بقدر ما هي فنية لإسبانيا التي كانت عربية أولاً، ثم سيطرت عليها الشعوب الأمازيغية المستعربة ضد حرب الاسترداد المسيحية، التي قُدِّمت لفترة طويلة بوصفها حضارة المستقبل، إذ إن العالم الإسلامي المولود من الفتح العربي كان في طريقه، في بغداد والإمبراطورية التركية العثمانية، إلى إظهار قدرة على الابتكار أتاحت مقارنته بعصر النهضة الإيطالي.

ليست الحداثة طائفة من القيم التي تهيمن عليها العقلانية والحسابات، وتقع على عاتقها محاربة الأفكار والعادات والأيديولوجيات السابقة على الحداثة أو المناهضة لها أينما وجدتها، ويشغل الفكر الديني فيها دور الخصم الرئيسي للحداثة. علينا من جهتنا أن نتعلم كيف نكتشف الخاصية التاريخية لتأويلاتنا مثلما لممارساتنا، كسبيل لمواجهة هذا الفكر الأيديولوجي المحض.

تُحدَّد كل حضارة بممارسات اقتصادية، وكذلك بتأويلات فكرية وفنية لابتكاريتها الخاصة. إذاً، كل حضارة هي صورة عن الوعي العام للابتكارية الإنسانية. قد يُقدَّر لتأويل ديني معين أن يُرتهن لخدمة فئات مهيمنة، لكن قد يُقدَّر له أيضاً أن يكون في خدمة الحركات الشعبية والدينية معاً. يشهد على ذلك الدور الشديد الأهمية الذي لعبه "الروحيون" في المجتمعات المسيحية في العصر الوسيط، الذين تكوّنوا على يد الفرنسيسكان ونشؤوا في حضارة مدينية. وبخصوص تقريظ العقل والحساب جميعنا نعلم أنه استُخدِم في القرون اللاحقة في تطوير العمليات المصرفية، التي لم تكن رفاهية الشعب مع ذلك شغلها الشاغل!

خلاصة القول: في جميع المراحل، وفي الحضارات الحداثية كافة، توضع التأويلات الثقافية التي تبتكرها الحضارة عن ممارساتها الخاصة في خدمة الحاكمين والمهيمن عليهم في آن. إن ما ينطبق اليوم على العلماء أو الصناعيين أو فقهاء القانون

الذين هم في خدمة الدول الحداثية، وفي خدمة تحسين شروط عيش السكان، ينسحب أيضاً على الحضارات الدينية. تعمل هذه الفئات على وضع النموذج الثقافي الجديد في خدمة المهيمنين، لكن بعكس ذلك تسعى مجموعات اجتماعية أخرى وفاعلون سياسيون آخرون إلى وضعه في خدمة المهيمن عليهم.

الحضارة القانونية السياسية وعصر الأنوار

إن ما يُلزمنا على الأخذ بالقطيعة التاريخية التي بها نعرّف الأزمنة الحديثة، وبخاصة عصر النهضة في الحالة الأوروبية، هو الاستعاضة بالسياسي عن الديني كمقولة مركزية للفكر والفعل. وهل ثمة أكثر أهمية من تحول كهذا؟ فقد شغلت هذه الاستعاضة خلال نحو ثلاثة قرون فكرنا وحياتنا السياسية بما أحدثته من اضطراب في تمثيلنا أنفسنا والنظام الاجتماعي. وإلى اليوم، لا يوجد ما يُضاهي كلمة "المواطن" في مقدار ما تستثيره من إعجاب واحترام. ألم يُطلَق على أشهر إعلان حقوق اسم "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، وهو الإعلان الذي أصدرته "الجمعية التأسيسية" الفرنسية في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩؟ وألم نقتنع تمام الاقتناع، بعد الاضطرابات التي هزت القرن العشرين، بأن حقوق المواطن كانت أساساً متيناً لحقوق الإنسان الأساسية، بينما لا تعني حقوق العمال إلا طبقة واحدة من المجتمع، حتى إن كانت الطبقة الأكثر عدداً؟ لا شك في أن "عهد الإرهاب" (Grand Terreur) كشف عمّا كانت تضمره المناداة بالمواطنة من إمكان دائم للانحراف، لكن أمدها كان قصيراً، في حين أن الثورة السوفياتية ألغت، منذ "أكتوبر" وبعد إغلاق "مجلس السوفيات"، الحقوق السياسية للمواطنين السوفيات إلغاءً دام سبعين سنة. وهو ما شكّل رجعة إلى الوراء لا تزال تسم القطيعة التي ما فتئت تزداد اتساعاً لنظام الحكم مع كونية المواطنة، لمصلحة انتماءات جماعاتية هوياتية وثقافية ولغوية ودينية يتناقض تعريفها تناقضاً تاماً مع ما مثّلته المواطنة عند ثورتَي ١٦٨٨ و١٧٧٦ و١٧٨٩، أو ثورتَي المستعمرات الإسبانية الذين نالوا حريتهم في مطلع القرن التالي.

إذ إن الأساسي يكمن هنا تحديداً، أعود وأكرر: إن الحقوق السياسية، في بلد

حر وجمهوري، هي أكثر الحقوق كونية، في حين أن الحقوق الاجتماعية ليست كذلك بعد.

عندما تحتجّ جماعات متطرفة فتقول: إن المواطنة مرهونة بأمّة، ما يعني حرمان جميع من يعيش في ظلّ وصاية دولة أجنبية أو مستعمرة حقوقَهم كافة، من السهل إذ ذلك الردّ عليها. فالأمّة ليست شعباً أو ثقافةً؛ إنها ابتكار جماعة كاملة لا تتجزأ عبر مؤسسات حرّة، وتتمتع بالحقوق الكونية التي حملت "الثورة الفرنسية" أجزاءَ واسعة من العالم على الاعتراف بها، أي الحرية والمساواة والأخوّة. الأمّة – الواحدة وغير القابلة للانقسام، وفق التحديد الدقيق للفرنسيين – هي التعبير السياسي الملموس عن الحق الكوني بالمواطنة، طبعاً شريطة أن ننتهي من التعارض بين المواطنين الفاعلين والمواطنين غير الفاعلين. ولا ننسى أن النصر في إنكلترا والولايات المتحدة وفرنسا كان من نصيب الثورات، أي أن طبيعة الدولة وكيفية عملها هما اللذان كانا محل خلاف. وجدت الروح الجمهورية والمواطنة تعبيراً ملموساً لها في الديموقراطية التمثيلية، ليس بمعنى أن على النواب أو الشيوخ تمثيل المواطنين، بل لأن عليهم أن يُمثّلوا إقليماً خاصاً ومجموع الأمّة في آن، التي تُمثّل السيادة الوطنية والمبادئ الكونية التي ترتكز عليها هذه الأمة. إذاً، الفكرة الأساسية هنا أن نظام الحكم الجمهوري يمكنه بل عليه أن ينشأ على مستوى الدولة والمؤسسات، لا مستوى المصالح والحقوق الخصوصية.

تستحق هذه الفكرة أن تكون مفهومة، ولا سيما أنها تتداعى أمامنا في معظم البلدان المكنّاة بالديموقراطية الغربية، أي في الولايات المتحدة كما في المملكة المتحدة وفرنسا، وفي إيطاليا كما في إسبانيا. لا تعود الجمهوريات والديموقراطيات مرتكزةً حقّاً على مبدأ كوني كالمساواة عندما يكون تأثير الفعل السياسي الصرف في حالات غياب المساواة الفعلية ضئيلاً جدّاً، في حين يتركّز هذا التأثير أكثر في أعلى متطلّبات الفرد، التي هي أقرب إلى ما نطلق عليه اليوم تسمية الحقوق الثقافية التي تبتعد بنا عن الروح "الجمهورية"، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بحماية حقوق الأقليّات، الأمر الذي تزداد ضرورته يوماً بعد يوم مع ازدياد اختلاط السكان.

والنتيجة المباشرة فقدان مركزية الحياة السياسية التي في حين كانت تنادي

بالحرية والمساواة، صارت تتماهى أكثر فأكثر مع "الطبقات الوسطى"، أي مع الذين واللائي تُحدِّدهم قدرتهم على الولوج إلى النفوذ السياسي أكثر مما تُحدِّدهم المبادئ والمصالح، فيحصلون على مكانة "الطبقة السياسية".

ناهيك عن ضغط المصالح، الذي بلغ من القوة حدّاً أدّى في بلدان كثيرة، وخاصة الولايات المتحدة في فترات معيّنة، إلى تطور الفساد فيها، وهو أمر أكثر شيوعاً في البلدان التي لم تتجذّر فيها المؤسسات الديموقراطية بقوة.

إن أهمية هذه الحضارة المدينية أكثر منها صناعية، والوسطية أكثر منها ديموقراطية حقّاً، والحذرة كذلك تجاه كل ما هو متطرف، تجلّت على الخصوص عندما اقترنت بالأفكار المناهضة للدين والحملات المناهضة لرجال الدين، كما في بلدان لاتينية كثيرة، أو عندما اقترنت الروح الجمهورية بالنمو البطيء للتصنيع الكبير، كما في فرنسا، أي بالضعف النسبي للحركة العمالية، في حين كانت الكنيسة الكاثوليكية لا تزال تمثّل المصالح المكتسبة ما قبل الصناعية. هكذا توقفت السياسة عن أن تكون أرض المبادئ وسادت فيها القوانين والتشريعات بدلاً من تصور عن الابتكارية الإنسانية. أصبحت السياسة أرض الدولة وحتى البيروقراطية.

مع ذلك، استطاعت فكرة الجمهورية الاحتفاظ بدلالة رفيعة في الولايات المتحدة كما في فرنسا، بفضل روح عصر الأنوار التي وجدت في الماسونية تعبيراً دينياً موازياً سيمتد نفوذه من إنكلترا واسكتلندا والولايات المتحدة حتى البلدان اللاتينية مثل فرنسا وبلدان المخروط الجنوبي اللاتينية الأميركية، أي الأرجنتين وتشيلي والبرازيل.

تمت محاربة السلطة الدينية، لا الدين، باسم الروح الجمهورية وعصر الأنوار الذي اهتدت به البرجوازية وطبقة النبلاء الصغار (خاصة في فرنسا)، وخير مثال على ذلك روبيسبيير Robespierre الذي أقام عبادة الكائن الأسمى في خضمّ "عهد الإرهاب". وجدت هذه الإرادة تعبيراً لها لدى الماركيز دو ساد، لأسباب يختلط فيها المعتقد بالإطراءات إزاء السلطة الجديدة، فكتب: ينبغي الاستعاضة عن عبادة الله بعبادة الجمهورية، وإذاً، تأليه السلطة الجديدة. سيجد هذا المقترح تحققه التام في الاتحاد السوفياتي مع عبادة "الحزب الشيوعي" وعبادة لينين وستالين، وهو مثال ستحذو الصين الماوية حذوه لاحقاً. غير أن "الثورة الفرنسية" أعطت دلالة أخرى

مختلفة للنظام الجمهوري، أي الدفاع عن الأمة ضد الأمراء الذين كانوا يغزون فرنسا لإنقاذ الملك والدفاع عن مصالح النبلاء.

واجهت الديموقراطيات الغربية بعد نصف قرن من نهاية الحرب العالمية الثانية صعوبةً في فهم ما يمنح الفكرة الجمهورية هذه القوة وسبب الشغف الذي غذّى الصراع بين الجمهوريين والكاثوليك. وما زال من الصعب فهم الأهمية القصوى الممنوحة للمدرسة الحكومية التي تُدعى في فرنسا إلى اليوم مدرسة الجمهورية، ما يعني أنها تُعنى خاصة ببناء أطفال يتلقون تربية علمانية ومجانية ليصبحوا مواطنين صالحين أكثر منهم عمالاً فاعلين أو شباباً قادراً على الابتكار والحكم الأخلاقي، الأمر الذي بدأنا المطالبة به في مطلع القرن الحادي والعشرين. لقد تشكّل هذا الإلهام القديم في بعض البلدان الغربية، ثم امتدّ في الفترة الأخيرة، بعد البلدان الشيوعية، إلى عدد لا بأس به من البلدان الخارجة من الاستعمار والتي بحثت عبر مزيج من النزعة القومية والكفاح ضد النخب العالمية الحاكمة عن القوة لمحاربة القوى الاستعمارية القديمة، بما في ذلك الديموقراطية "المقترنة بها". ففي كل تبدّل مرحلي، سعى النموذج الثقافي، الذي يتمثل حامله في الحضارة الجديدة لا في الطبقة الجديدة الحاكمة، إلى أن يعطي لنفسه مشروعية تضاهي قوة مشروعية الحضارة السابقة. وهذا ما فعلته البرجوازية التي راحت تقلّد طبقة النبلاء.

غير أن هذه الصعوبة كانت محدودة في الحضارة التي أطلقتُ عليها اسم الحضارة "القانونية السياسية"، فقد أصرّ المؤرخون والسوسيولوجيون، وفي مقدمتهم نوربير إلياس Norbert Elias، على الأهمية الكبرى للملَكيات المطلقة والاستبداديات المستنيرة التي جاءت في أعقابها بأوروبا الوسطى، في تكوين تاريخ الأزمنة الحديثة. في الواقع إنّ التأمل المشترك حول الملَكيات المطلقة والثورات الهولندية والإنكليزية والأميركية والفرنسية ثم الأميركية اللاتينية، التي علينا أن نضيف إليها حركة "القوميات" في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأسفرت عن ربيع الشعوب عام ١٨٤٨، هو الذي أقنعنا بأن هذه الفترة الأولى من الأزمنة الحديثة عاشت وفكّرت في مصطلحات سياسية. ولمزيد من الإقناع في هذا الخصوص ما علينا إلا أن ننظر إلى الدور المركزي الذي احتلته فلسفة القانون خلال هذه الفترة، المسمّاة أيضاً الفلسفة السياسية، من

مكيافيلي Machiavel وهوبز Hobbes ولوك Locke إلى توكفيل Tocqueville، مروراً بمونتيسكيو Montesquieu وروسو وكانط.

وقع أولئك الذين أرادوا أن يروا في "الثورة الفرنسية" استباقاً للحركة العمالية والثورة السوفياتية في خطأ فادح، والانتصار الفكري الذي حقّقه فرانسوا فوريه على تلامذة ألبرت ماثيز Albert Mathiez لم يعد موضع خلاف. حتى أنني أودّ أن نذهب أبعد من ذلك في الاعتراف بأصالة هذه المرحلة التي كانت "السياسة" لسان حالها، لا الاقتصاد والمجتمع. لأن فهم طبيعة المجتمع، وعلى نطاق أوسع الحضارة التي دعوتها الحضارة "القانونية السياسية"، يُمثِّل حاجة ملحّة لفهم أفضل لطبيعة مجتمعنا الذي أتى تالياً على المجتمع الصناعي. وهو أمر شاقٌّ علينا ما دمنا نعيش في هيمنة المجتمع الصناعي وممارساته وفاعليه وتأويلاته. ولذلك علينا أن نتذكر أن سيادة المقولات السياسية تقترن تاريخياً بالدور المركزي للتجارة، التي كانت تقتضي السلام والأمن واحترام القوانين.

الآلة تحلّ محلّ الإنسان

يكثر الكلام على "المجتمع الصناعي" لدى أولئك الذين عاشوا إعادة إعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، بما في ذلك الاتحاد السوفياتي وألمانيا. أمّا الجيل السابق، الذي شهد الأزمة الكبرى عام ١٩٢٩ وتبعاتها المباشرة وغير المباشرة، وكذلك سنوات انتصار هتلر والنازية، فكان لديه إدراك أكثر سياسية ودراماتيكية لهذه المرحلة الطويلة، بخلاف أولئك الذين عاشوا شخصيّاً إعادة إعمار أوروبا أكثر مما عاشوا تدميرها، فيُماهون عفو الخاطر الصناعةَ بـ"الوثبة الكبيرة إلى الأمام" التي حمل القرنان التاسع عشر والعشرون عالم العاملين بأجر على القيام بها.

حتى أولئك الذين يشددون بقوة، مثلما أفعل في هذا الكتاب، على ألّا يُعرّف العالم الذي نعيش فيه بمصطلحات اقتصادية واجتماعية في المقام الأول، يشعرون أنهم ملزَمون لدى وصف الماضي القريب باستخدام تعبير "المجتمع الصناعي"؛ لا أشعر بالندم إذ كرّست بحوثاً طويلة لدراسة التطور التقني لصناعة السيارات والمناجم

والحديد الصلب، منذ ما بعد الحرب حتى أتمتتها، ولدراسة وعي الطبقة العاملة في فرنسا وتشيلي وبولندا، والحركات العمالية والطلابية الهنغارية والتشيكية والبولونية والألمانية ضد الهيمنة التي مارسها الاتحاد السوفياتي على بلدانهم باسم الاشتراكية والشيوعية.

أطول صراع هدّد السلام في العالم في القرن العشرين، ألم يكن الحرب الباردة التي كانت المواجهة فيها بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وحلفائهما في العالم برمته؟ حتى أولئك الذين حللوا هذا الصراع بمصطلح المواجهة من أجل الهيمنة على العالم ليس في وسعهم إنكار حقيقة أن النقاشات والمعارك التي دارت خلال هذه الفترة الطويلة كانت تُعاش ويُنظر إليها من منظور العلاقات الطبقية ومنطق الربح الرأسمالي، لكن أيضاً من منظور فعل الحركة العمالية وتقويض المنظومة الاستعمارية التي شُيّدت بدورها على يد القوى الرأسمالية ولمصلحتها.

لم يحدث في تاريخنا أن تماهى مجتمع مع توجّهات وصراعات اجتماعية حُدِّدت بمصطلحات اقتصادية واجتماعية مثلما حدث مع هذا الصنف من المجتمعات.

حتى أولئك الذين يقاومون مطلبي بتحديد المجتمع أو الحضارة بمصطلحات ثقافية، وإذاً بمصطلحات قيمية وحكمية أخلاقية، بمقدار ما تُحدّدها المصالح، هم يُدركون على التمام الوحدة التي تقوم عليها تلك المرحلة: جميع المناهضين للرأسمالية والإمبريالية، وحتى الذكورية، وجدوا أنفسهم في مواجهة مع "جبهات" يدور فيها الصراع العام بين "معسكرين" فحسب، إذ يجد كل صراع جزئي نفسه محدَّداً تحديداً تلقائياً من طرف الصراع المركزي بين طبقة الرأسماليين والطبقة العاملة. دارت حروب لا تعد ولا تحصى بين الدول التي هيمنت لقرون على حياة أوروبا، لكنها لم تنتج قط خطاباً وتفسيرات للتاريخ على القدر نفسه من مركزية وثبات صراع الطبقات، الذي نُظر إليه من أشد المنظورات دوليّةً خلال هذه الحرب الطويلة الباردة.

غير أن عظمة التصنيع ونجاحه الذي لا جدال فيه، والذي وسم الحدّ الفاصل بين العوالم التي لم يتكرها العمل البشري وتلك التي كانت من ابتكاره بصورة شبه كلية، يضعنا في حالة مزدوجة ومتناقضة. فما إن يتعلق الأمر بالكلام على صور الابتكارية الإنسانية، فإنّ حديثنا يتركّز أكثر على المجتمع الصناعي. ذلك أن الصناعة لا تقتصر

على تطبيق متطلبات الحساب والنفعية على البشر، بل تقتضي من الإنسان أن يلج بكامله عالم الآلات، أي العالم الذي يُسفر عن الفعالية والدقّة، لكن أيضاً عن قيود تُفرَض على كينونة العامل بأسرها، وعلى جسده وروحه وإيقاعه وسرعة عمله. كأنه كان على البشر كي يتأنسن العالم ويتحوّل ويغتني أن يخسروا بدخولهم إلى المصانع إنسانيّتَهم وابتكاريّتَهم. تحتّم على هذه الابتكارية في المجتمع الصناعي أن تنتقل إلى إنتاجية الآلات. وهو الأمر الذي فهمته السوسيولوجيا الجديدة حول المجتمع الصناعي فهماً عميقاً، وبخاصة سوسيولوجيا جورج فريدمان.

ركّزت النقابات والناشطون السياسيون هجماتهم على الرأسمالية ساعين في الوقت نفسه إلى وضع الأوالية في صفّهم، شأن ستالين الذي جعل من ستاخانوف Stakhanov بطلاً سوفياتياً، وهو العامل الذي كان يطبق تعليمات "منظمة العمل الأميركية" من تايلور إلى فورد بحذافيرها، في حين كانت نقابة العمال في الأجيال السابقة تتهم الآلات بتدمير مهنهم. كان ذلك صحيحاً بالطبع، لكن الحاكمين المتحدرين من عالم العمال قبلوه نوعاً ما، لانشغالهم بإنشاء مجتمع صناعي سوفياتي لم يكونوا في وارد التساؤل عمّا يجب أن يميّز مصنعاً سوفياتياً عن المصنع الرأسمالي، السؤال الذي لم يُطرح أيضاً في الصين في عهد شي جين بينغ، إذ كانت شيوعية ورأسمالية في آن.

إنها الآلة وقد حلّت محل الآلهة بقوتها المطلقة المدعومة بالعلم والتقانة في آن، والمدعومة أيضاً في بعض الأحيان بالوطنية التي لا تختلف كثيراً في الولايات المتحدة عما كانت عليه في الاتحاد السوفياتي، عندما يتعلق الأمر ببناء "الاشتراكية في بلد واحد". مع ذلك، تبقى الولايات المتحدة بامتياز بلد الرأسمالية المنتصرة القادرة على أن تضمن بنفسها مستوى معيشة مرتفعاً لأعداد كبيرة جدّاً، من دون قيود سياسية ناهيك عن القيود الثورية.

ما عاد المجتمع الصناعي نموذجاً أو مثالاً. وعندما يتخلى البشر عن الولع بالصورة غير البشرية للابتكارية الإنسانية وينتقلون إلى الولع بالابتكارية بصورة مباشرة، سيُختتم حينئذ زمن اليوتوبيات ويُفتتح زمن البشر القادرين على تأويل وجودهم الخاص كتجربة واقعية للابتكار، أي الاعتراف بذواتهم وبالآخرين بوصفهم مبتكِرين.

لكن هل في مقدور الدرب الذي يقود من العالم الصناعي الذي خرجنا منه بالفعل

نحو العالم الجديد أن يضع حقوق الإنسان بوصفه مبتكِراً فوق جميع أنماط السلطة، بما في ذلك فوق القوانين؟

خلافاً لهذا المنظور يلوح المجتمع الصناعي اليوم للمدافعين عنه كما لخصومه كعالم يحكمه المال والسلطة، وزالت منه القوة الوازنة التي كانت تعوّض سطوته، والمتمثّلة في الحركة العمالية والنقابية والسياسية التي انهارت بدورها. لم يعد يُنظر إلى المجتمع الصناعي بوصفه عالم الإنتاج والابتكار، وإنما كعالم للاستهلاك، وأكثر من ذلك كعالم للامساواة والإقصاء. فهو لم يعد نموذجاً حتى بالنسبة إلى الذين أحبوه، شأني أنا، إلى درجة صار يتمّ فيها تخيّل الحضارة الجديدة بوصفها النقيض للمجتمع الصناعي الذي بات في طور الأفول. صحيح أننا لم نقلّل يوماً لا من قيمة ابتكارية المجتمع الصناعي ولا من عنفه، ولا غلبة الآلات أو آلام البشر، لكن هل نستطيع اليوم ونحن على مشارف المجتمع الجديد أن نقدّم عنه تأويلاً يجعل منه أقوى تعبيرات ابتكاريتنا وأكثرها مباشرة؟

وأنا إن أردت أن ألقي نظرة فاحصة على ما دعوته الحضارات والمجتمعات التي سبقت المجتمع الذي ندخل اليوم إليه، أي الحضارات الدينية والقانونية السياسية والصناعية، فذلك بغية التهيئة الجيدة للإجابة عن هذا السؤال. ودار تفكيري حول محور مركزي يتمثّل في وجود رابطة مركزية، في الحضارات كافة، بين الممارسات الناتجة من ابتكاريتنا والتأويلات التي نقدمها عنها.

دعونا نشدد أكثر على جوهر ما تعلمناه للتو. لا الدين ولا القانون ولا السياسة ولا الاقتصاد ما يحكم الحياة الاجتماعية. فالمجتمع يتصوّر أثره الابتكاري ونوع الدلالة التي يقدّمها هذا الأثر إمّا بمفردات دينية أو سياسية أو اقتصادية، تبعاً لصنف ممارساته. لم نعد هنا حيال وظائف اجتماعية، وإنما أمام صور للابتكارية الإنسانية. يسمح لنا ما تقدم أن نكوّن نظرة شاملة ومتكاملة عن هذه الابتكارية، وأن ندرك في الوقت نفسه الفروقات الكيفية التي تفصل الرؤية الدينية أو السياسية عن الرؤية الاقتصادية للحداثة. يرتبط وجهَا هذا النمط التحليلي الشامل أحدهما بالآخر بعرى وثيقة. هكذا، نستطيع أن نشرح ونقول إن الدلالة التي يفرضها القانون أقلّ عمقاً وابتكارية من تلك التي تقدمها الآلات وطرائق الترشيد العقلاني في المجتمع الصناعي. لكننا نشعر بقوة أكبر

بأن الرؤية السياسية القانونية ذات طبيعة مختلفة عن الرؤية الاقتصادية، التي تتعارض بدورها في جميع نواحيها مع الرؤية الدينية، كما تتجلى – على سبيل المثال – عبر فكرة الجسد الثنائي للملك: جسد بشري تُحدِّده السلطة ووسائل الفعل، وآخر مقدّس يأتيه حصرياً من لدن المقدَّس. إذاً، أليست فكرة الابتكارية ما يتيح للحضارات، المتعددة تعدد المشروعات الابتكارية، إيجاد وحدتها، إذ تسمح بتحديد مواقع الحضارات بعضها بالنسبة إلى بعض؟ إن هذه الابتكارية في المجتمع الصناعي الفائق هي التعبير المباشر عمّا أدعوه الذات، أي الإنسان بوصفه مبتكِراً، ويمضي إلى الأمام بروِيّة وإيقاع يفرضه انبناء عالم مبتكَر على يد الإنسان–المبتكِر.

يمكننا الإقرار أنه في كل هيئة من هيئات الابتكارية الإنسانية، في كل حضارة، يبقى شيء من المقدّس واللغز، لكن بالتوازي، يفرض المبتكَر نفسه أيضاً أكثر فأكثر. ولا بد إذ ذلك، بغية الانتقال من مرحلة إلى أخرى تليها، من نزع القداسة عن العالم المبتكَر على يد الإنسان، وتعزيز صورة الإنسان بوصفه مبتكِراً، إلى أن نصل في مجتمع الحداثة الفائقة إلى الإنسان–الذات، الذي تلوح لنا قدرته على الابتكار والتدمير قدرةً غير محدودة.

إن لتاريخ الثقافات الحداثية وَحدةً نستشفها من واقع أنّ لها جميعاً حاملاً واحداً، كما المبنى الذي تحمله إيماءة هي حركة ابتكارية، فيُحمَل السقف المقوّس أو المستدير أو اللولبي على عمود دوريسي أو أيوني أو من صنع نيمير Niemeyer. وكنظرية علمية أو فكرة حول الحياة البشرية، تكون محمولة بحركة تتخطى المسافات والفروقات. إننا، الحداثيين، لا نشعر بالغرابة أمام أي ابتكار إنساني، كما المعماريون الأتراك الذين لا يشعرون أنهم غرباء في سانت صوفيا، أو رينزو بيانو Renzo Piano الذي لا يستطيع كذلك أن يشعر بالغرابة في كنيسة لوكوربوزييه في رونشامب حيث بنى أسفلها ديراً للراهبات الكلاريس.

بين الهمجية والإنسان المبتكِر

يمكننا أن نفترض أنّ مستقبلنا سيكون صناعياً فائقاً، أي أن الآلات والأتمتة من جهة، و"قوانين السوق" من جهة أخرى، ستحلّ أكثر فأكثر محلّ المجموعات البشرية

ومشروعاتها وأشكال التنظيم الاجتماعي. نستطيع مثلاً أن نتخيّل أن الأجر بوصفه ثمناً للعمل، أو الربح بوصفه مكافأة للاستثمار، سيُلغى وتُعهَد إدارة المجتمع إلى مجموعات أو أفراد يحوزون وسائل التدخل في الأسواق والتأثير في السلوكات. ما الذي سيحدث، يا ترى، في حالة كهذه؟ الجواب بسيط: من جهة، ستزداد هيمنة فاحشي الثراء على "الحياة الاجتماعية"، أولئك الذين يغتنون من عمليات يزداد انفصالها عن الإنتاجية - عن طريق زيادة الدخل العقاري مثلاً، أو عمليات المضاربة، أو حتى عمليات غير قانونية أو من السلطة التي يتوافرون عليها - ومن جهة أخرى، على الطرف الأقصى الآخر من المجتمع، أي الفقراء، سنشهد تنامياً في عدد المستبَعدين والتابعين.

لن يقودنا تطور كهذا إلى أي صنف جديد من المجتمعات، وإنما إلى انفجار سيندلع بفعل تنامي أنماط اللامساواة المذكورة سابقاً، وإفقار الشباب ومن لا تتوافر لديه مؤهلات كافية، وظهور حركات سكانية لا يمكن السيطرة عليها. إننا نرى بالفعل قوة حركات الدفاع عن الفئات المندمجة وإن كان ذلك على مستوى ضعيف، كالمتعطلين عن العمل منذ مدة طويلة أو العاملين بأجر الذين يحتجون على المنافسة الآتية من المستبَعدين، أكانوا مواطنين أم أجانب.

لا أدّعي أن هذه الفرضية الكارثية، بحالتها الحدّية، هي الأوفر حظاً. غير أنني أعارض بهذه النظرة التشاؤمية الإرادويةَ الاجتماعية أو حتى الإيتيقية والديموقراطية التي تشكّلت بنجاح باسم الإنسان-الذات، وباسم وجوب الدعوة إلى حقوق الإنسان في إطار الإجراءات التي قام بها الأوروبيون غداة الحرب، بابتكار منظومة حماية اجتماعية وإعادة توزيع الدخل.

لم ننسَ حجم هذه السياسات الاجتماعية التي كان لها بالغ الأثر في الحياة الاقتصادية، عبر ما كان يُسمّى النزعة الكينزية، رغم وعينا بانزلاقنا نحو طور من خضوع الحياة الاجتماعية للربح الاقتصادي ولقوة الدول. فما السبيل إلى إعطاء دفق جديد إلى ما كنّا ندعوه السياسة "اليسارية"؟ ما السبيل إلى نشر أهداف للسياسة الاجتماعية قائمة في المقام الأول على رؤية للبشر ولحقوقهم بوصفهم مبتكِرين؟ الأمر الذي يبدو لي بمكانة التوجه التحرري الوحيد لمجتمع لا يريد الخضوع لمنطق الربح.

إن الكلمات التي أستخدمها هنا تقطع مع روح المجتمع الصناعي. فبالنسبة إلى هذا المجتمع، لا تقدم اجتماعياً وثقافياً من دون تقدم تقني واقتصادي سابق، وهو تأويل يرتكز على الإيمان بالعقل والمعرفة العلمية والحساب. أمّا اليوم، بعكس ذلك، فتزجّ بنا العولمة في عالم لا يُديره إلا منطق الاحتكارات الاقتصادية والإمبراطوريات ذات السلطة الشاملة، أي الاقتصادية والسياسية والثقافية معاً. ليست هذه حال الولايات المتحدة والصين فحسب، بل كذلك البلدان النفطية "الإسلامية" وبلدان أخرى ذات نزعة قومية تضاهي في شدتها شدةَ معتقد ديني، علماً بأن المزج بين المعتقد الديني والنزعة القومية الشديدة يُشكّل صيغة البلدان الأكثر عدداً.

في الماضي، كافح النشاط الاقتصادي ومنطق تراكم الثروة الملازم له ليجد مكاناً له في هذه المجتمعات التي يهيمن فيها الموروث والعرف والمعتقد. أمّا اليوم، فاكتسح المنطق الاقتصادي ومنطق ما ندعوه الإستراتيجية، أي السعي وراء القوة، كل شيء، ونشهد في كل مكان تهاوي ما يدعوه السوسيولوجيون الأوضاع "المنقولة" (ascribed). وضد نتائج العولمة الاقتصادية والابتداعات التقنية ينبغي تبيّن رؤية عالمية تقوم على مبادئ كونية، ومن ثمّ إيتيقية وديموقراطية: إذ لم يعد كافياً المضي في عمليات إعادة التوزيع عبر الضريبة والتظاهر بضمان حماية اجتماعية ملائمة للجميع، بل تنبغي تعبئة وسائل شاملة أيضاً ضد السلطة الشاملة للربح وضد الاستيلاء.

المهيمنون والمهيمن عليهم والابتكارية

يحملنا الاعتماد المتبادل بين المكوّنات الثلاثة للحداثة إلى الإقرار بأن فاعلي الصراع المركزي في كل صنف من المجتمع الحداثي يتقاسمون المرجعيات نفسها التي تحيل على الحضارة المادية وتأويلٍ للابتكارية الإنسانية يُقرّ بالتكاملية – التي هي صراعية أيضاً – بين قوتين ابتكاريتَين: تتأتى الأولى من الفاعل المهيمِن، والثانية من الفاعل المهيمن عليه.

في حالة الفاعل المهيمن أولاً، سار التطور من مرجعية مبدأ علوي (متعالٍ ومقدّس) إلى الدعوة المباشرة إلى مبدأ ابتكاري محايث، وخاصة إلى المعرفة

العقلانية ذات الدور الأساسي في مجتمعات الحداثة الفائقة، مقابل الترشيد العقلاني للإنتاج في المجتمعات السابقة، وكذلك قدرة المنظومة المصرفية والمنظومة العسكرية والمنظومة القانونية على تأمين عمل التجارة الوطنية والدولية. كلما زادت الابتكارية، انتقلت من السلوك الشخصي نحو تكوين منظومة من القواعد التي غالباً ما تكون غير شخصية.

أما في حالة المهيمن عليهم، فالصعوبة أكبر في تبيّن دورهم في الدفعة الممنوحة للابتكارية. يبدو لي أنّ ما هو ضروري هنا هو التنويه بتزايد نطاق الاعتراف بحقوق كل فرد ومن ثمّ اعتبار جميع الفئات مصدراً للابتكار. كنت قد أشرت في ما سبق إلى أن كل فرد في المجتمع الديني معترفٌ به كحامل للمقدّس، هذا ما نراه مثلاً في حالة الصليبي (أو نظيره الإسلامي) الذي يُحارب الكافر لتحرير أرض مقدّسة (الأماكن المقدّسة عند الصليبيين). في المجتمعات التجارية، القانونية السياسية، يُطالب بالحقوق السياسية، وبالمواطنة في المقام الأول. أمّا في المجتمعات الصناعية، فيأخذ التذوّت حالة مطالبة العمال بالحقوق الاجتماعية. ويجب انتظار مجيء مجتمع الحداثة الفائقة حتى نرى الجميع يطالبون بالحق في الابتكارية "المباشرة والتامة".

لسنا هنا في معرض الحديث عن "قوّة" أو "شعب"، وإنما عن ذوات يحمل كلّ منها على حدة حقوقاً إنسانية أساسية، وهو ما تُرجم في المجتمع الصناعي بمطلب "العدالة" بالمعنى الواسع للمصطلح (الذي صاغه جون رولز وتبعه في هذه النقطة كلّ من هابرماس Habermas وتشارلز تايلور Charles Taylor).

لا يُفاجئنا بالطبع أن نجد أن الفئات المهيمنة تتبنى وجهة نظر المنظومة على نحو متزايد، في حين يزداد انشغال الفئات المهيمن عليها بالتأكيد على الحقوق الشخصية، فبذلك يتجلى مستوى متزايد من الحداثة والتاريخية بضمان وجود تقابل أكثر فأكثر تماماً ومباشرةً بين نمط عمل المنظومة والحقوق الشخصية.

هكذا، تؤدي جميع الفئات الاجتماعية، سواء المهيمنة أم المهيمن عليها، وبمقتضى هذه "التكاملية"، دوراً فعالاً على المستويات كافة، في تطوّر الحقوق الإنسانية الأساسية والوصول إليها.

تجدر الإشارة إلى أن تطور العلوم الأساسية جاء مكمِّلاً للمطالب الاجتماعية

والسياسية، وهذا ما سبق وأعلنه بدأب كوندورسيه Condorcet في زمن "الثورة الفرنسية"، وعلى نطاق أوسع عدد من مفكري عصر الأنوار.

لكن لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن اتجاهات متعارضة تطورت بالتزامن مع عوامل التكامل هذه، وأفضت إلى صراعات وأثارت حركات اجتماعية مناهضة وأيديولوجيات مناوئة للحداثة. هكذا، رأينا كيف أكّد المهيمنون "حقّهم الطبيعي" في إدارة التحديث، وقالوا عن الفئات الشعبية والنساء إنهم على قدر من الجهل والأحكام المسبقة يمنعهم من المشاركة في الإدارة. كذا رأينا كيف استنكرت الفئات المهيمن عليها من جهتها التعارض الجذري المتزايد بين الاندماج الواجب لجماعة ما، وأنانية الفئات المهيمنة التي لا تبحث إلا عن زيادة امتيازاتها، الأمر الذي قد ينقلب دائماً إلى شعبوية ثورية تفضي إلى العنف.

لكن المهم هنا ليس إقامة تعارض بين المهيمنين والمهيمن عليهم، بل الاعتراف بالتكامل بينهم، أي التكامل بين تأكيد المهيمن عليهم حقوقَهم الجمعية وإقرار المهيمنين أهميةَ التذوّت بملامحه العامة، ولا سيما بالمعرفة والتربية. نجد أنفسنا هنا في صميم عمل السوسيولوجي والمؤرّخ اللذين تقوم مهمتهما الأساسية على الإشارة الدائمة إلى الاعتماد المتبادل بين الأبعاد الثلاثة الأساسية للحياة الاجتماعية، وخاصة في مجتمع الحداثة الفائقة.

توسّع نطاق التذوّت

نشهد لدى الانتقال من المجتمع القانوني السياسي إلى التجاري ثم إلى مجتمع الحداثة الفائقة، اتساعاً لنطاق الابتكارية الإنسانية المتزايدة في طابعها "التامّ والمباشر"، مبرزاً مجتمعات الحداثة الفائقة بوصفها مجتمعات فاعلة في عملية التذوّت تارة، وكآلات نزع التذوّت تارة أخرى، ما يضع الرجال والنساء الذين يعيشون فيها أمام خيارات حاسمة.

لكن اتساع نطاق التذوّت يعود إلى سبب آخر. فالابتكارية، التي كانت في البداية في مستوى متدنٍّ ومقترنة بصورة شبه تامة بالعقل والفكر العلمي خصوصاً، راحت

تسلط الضوء على جوانب من الشخصية شديدة التنوع. هكذا رأينا في القرن الثامن عشر، خاصة في أوروبا، مرافقة "العاطفة" للعقل في دفاع مفكري عصر الأنوار، ولا سيما عند جان جاك روسو. وفي وقت لاحق، مع المجتمع الصناعي، اتسع نطاق المطالبة بالحقوق السياسية ليشمل الحقوق الاجتماعية، خاصة حقوق العمّال، وهو الأمر الذي أتاحه الصراع الاجتماعي المنظّم والتظاهرات العمالية الواسعة النطاق. وكلما اقتربنا أكثر من دفاع "تام ومباشر" عن الذات الإنسانية وحقوقها الأساسية – الحرية والمساواة والكرامة–، نعمل على توسيع نطاق مطالبنا، حتى المطالبة بالسيطرة على أجسادنا – خاصة بالنسبة إلى المرأة التي نالت الحق بالإجهاض، وبالنسبة إلى الرجال والنساء معاً عندما نالوا الاعتراف بالزواج المثلي والحق الملازم له بالتبني، أي بأُسر لا تتكون من لقاء الأمشاج الذكورية والأنثوية. وكانت النتيجة الطعن في فكرة "الوظيفة الاجتماعية" كمبرر للاعتراف القانوني بسلوك من السلوكات. تشهد على ذلك الحملات من أجل الاعتراف بحقوق LGBT (المثليون والمثليات وثنائيو وثنائيات الميل الجنسي والمتحوّلون والمتحوّلات جنسياً) فضلاً عن الاعتراف بالسلوكات الاجتماعية من دون تدخل القانون.

لكن التحولات الأشد جذرية التي طالت المؤسسات بدأت بالفعل في مجال آخر غير مجال حق الأسرة. ففي حين نلحظ انتشاراً للانتقادات الموجهة ضد السجون، وللمطالبة بإلغاء عقوبة الموت خاصة، نشهد أيضاً بروز تصورات بالغة الجدّة حول التجريم والعقاب. هكذا شهدنا في أفريقيا الجنوبية والأرجنتين وتشيلي، وهي الدول التي مارست فيها المؤسسات المدنية والعسكرية عنفاً بالغ الحدّة، حالات اعتراف بالذنب ومطالبة علنية بالعفو سجلتها المحاكم كعناصر كافية تحول دون اللجوء إلى العقوبات التقليدية، وبخاصة الاحتجاز. ما احتمال أن تحذو بعض البلدان الطريق الذي اقترحه عليها المؤلف المسرحي الشهير بيتر بروك Peter Brook وأن تضع المحكوم ليس في السجن وإنما في مواجهته، وجعله هو ذاته القاضي الرئيسي ما إن يكفّ عن الشعور بأنه مذنب (The Prisoner, 2018, créé au théâtre des Bouffes-du-Nord à Paris)

من الصعوبة بمكان مجرّد التفكير في أن الصيرورة الحالية نحو تعريف ذاتي

أكثر منه مؤسساتي لما ننظر إليه على أنه الخير والشر، ستتوقف عند اللحظة التي وصلنا إليها اليوم. بل إنّ الطريق ما زال طويلاً أمامنا، ذلك أن الأمر لا يتعلق بالذاتية في المقام الأول، بل بالتذوّت، ولأن مجتمعاتنا بحاجة إلى الخوض في عملية تأمل طويلة قبل التوصّل إلى صورة مستقرة إلى حدّ ما عن الحد الفاصل بين التذوّت ونزع التذوّت، لكن أيضاً إلى طريقة لضمان إثبات صدق أولئك الذين تسبب سلوكهم في إثارة الفضيحة في الرأي العام.

وأنا إن كنت أذهب بعيداً متجاوزاً ذلك كله، فذلك لأنني أؤمن أنّ في مقدورنا أن نصغي بانتباه أكثر إلى تأويلاتنا ومحاكماتنا نحن "المواطنون" العاديون، شريطة الإصغاء إلينا بوصفنا ذواتاً إنسانية، قادرة على اتخاذ القرارات بمسؤولية ما إذا وضعت أمام أفعال وحالات تُربك معنى العدالة وتضعه موضع تساؤل. مع ذلك، لا ينبغي تعميم هذه الممارسة، بل ينبغي خاصة ترك مهمة تحليل الحالات وتقويمها للمؤسسات القضائية.

لكن يجب الإسراع بقبول فكرة ضرورة إعادةِ هيكلة الفضاء العمومي حول ثيمة التذوّت. وقد تعلم الأوروبيون بعد الحرب العالمية الثانية العيش في مجتمع تمّت إدارة نصف الاقتصاد فيه، بما في ذلك التربية والرعاية الطبية والمعاشات التقاعدية، بموجب منطق إعادة التوزيع الاجتماعي وليس بمقتضى الأرباح الخصوصية.

تفكك العالم الواقعي (عالم العيش، Lebenswelt)

إن هذا الصعود للتاريخية، وإذاً للحداثة، والبروز المتزايد و"التام والمباشر" للذات والتذوّت، يُشكّل المحور الرئيسي لنشوء المجتمعات الحداثية. لذا إن تجاهله ورفضه يعني أننا سننقاد لا محالة للسير في عكس مجرى التاريخ، وإذاً الانصياع للمنطق المسبِّب للشلل والمشوِّه، الخاصّ بالحنين الرومنتيكي إلى عيش "طبيعي وسليم" على النقيض من إكراهات "الحضارة" وملامحها الاصطناعية.

لكن حتى عندما نترك أنفسنا تنقاد وراء مدّ الحداثة ونَسعد للتحرر من جماعاتنا وهوياتنا، ومما نعتبره في أحيان كثيرة العالم الأنثوي، أي عالم الأم والحب، لا عالم

الأب والقانون؛ فإننا نتألم إذ نصير في غربة أكبر بالنسبة إلى الأنا خاصتنا، في فرادتها القائمة في زمان ومكان معروفين، فنأسف للسعادة الضائعة، أي لتطابق التوقعات التي تُمليها علينا ثقافتنا ومجتمعنا وعائلتنا مع خبرتنا الشخصية المعيشة؛ ذلك أن بتطابقها والرضى الناجم عنه إنما تتأتى سعادتنا. إن هذا التطابق وذاك الرضى هما اللذان يبعثان الصفير المرح لدى الدّهّانين الذين يكررون طوال الوقت الحركات نفسها التي تعلموها، ويفعلون ما كان يفعله القدماء.

على هذا الحنين الذي يجعلنا نتعلّق بالمقربين والمقرّبات منّا، بأسرتنا وبرفاق اللعب والمدرسة، وبالأصدقاء والجيران، وبعلاقات الحب على وجه الخصوص، عندما تمتاز بكونها شديدة الخصوصية والفرادة، وتتوافق بشدة في الوقت نفسه مع ما كنّا نتوقعه منها، بما فيها من دمار ومعاناة؛ على هذا التطابق في الوحدة بين من نختاره، وبين متطلبات مجتمع ضيق الأفق ومرهِق جداً في آن إلى حد التسبب في خنقنا ويأسنا إذ تنقطع سبل التطابق بين توقعاتنا وتجربتنا، ونرغم على هجر قريتنا أو بلدتنا الصغيرة لمتابعة الدراسة أو البحث عن عمل... على ذلك كله، ينبغي أن نفضّل مستقبلاً مفتوحاً واحتمالياً.

لكن ليست السعادة الشخصية فحسب، المعيشة أو المأمولة، هي التي دمرتها الحداثة التي تبعدنا عن كياننا ووسطنا الاعتيادي لتزجّ بنا في ركب متسارع قوامه الابتداعات والتقنيات والآلات، واللغات والشرائع. نحن لا نبتعد فقط عمّا كان مقرّباً منّا، بل أيضاً عن وسائل الفعل، عن شبكات التضامن والمطالب، عن الممثلين عنّا الذين كنّا نعثر عليهم أو في غالبية الأحيان، نبنيهم بأنفسنا، ومعهم نُسهِم في عالم الحداثة والتاريخية. لم يكن تعلقنا مقتصراً على رفاقنا في المدرسة، بل معهم معلمونا والنائب عن دائرتنا وحزبه. ومع ازدياد طغيان العالم الذي نعيش فيه على بيئتنا المحلية، نزيد على نزعة حب الوطن – على النحو الذي اتخذته خصوصاً في أوروبا إبان الحرب العالمية الأولى – نزعة أخرى، قومية هذه المرة وأكثر دفاعية، وتنقضّ عفو الخاطر على أقوى أصدقائنا بدلاً من الانقضاض على أضعف أعدائنا. ننفصل أخيراً عن أدوارنا ومعتقداتنا، عن يقينياتنا وإنكاراتنا التي وجهت أفعالنا خلال النصف الأول من حياتنا أو حياة أبنائنا.

ليس صحيحاً أننا نعيش اليوم على الصعيدين العالمي والمحلّي معاً. فلئن اقتلعتنا العولمة بشكل مؤلم من هوياتنا وجماعاتنا، فإننا لسنا راضين أيضاً عن روابطنا المحلية التي تحول دون إحداث أي قطيعة، ونشكو أنها تبقينا سجناء.

نبدي لدى دخولنا إلى مجتمع الاتصالات والمعولَم مقاومة قوامها التعلّق الذي يأخذ طابعاً دفاعياً يوماً بعد يوم بالأحزاب والنقابات والأيديولوجيات والصراعات الاجتماعية الناشئة عن المجتمع الصناعي، فمع يقيننا بضرورة التحرر منه، فإن الخوف يعترينا من الانفصال عنه، خشية الرضوخ العاجز لأسياد جدد، بعيدين منّا وغير مبالين بتجربتنا في الحياة وبذاكرتنا، فضلاً عن مصالحنا.

ليست الحداثة لعبة. إنها اختيار وفرضٌ في آن، تفتح أبواب تجربتنا المعيشة وتُغنيها، لكنها تبعدنا في الوقت نفسه عمّا ألفناه عندما ولدنا وعندما نشأنا، وبذلك هي تهيئنا لما سنكتسبه ونستخدمه، وللعلاقة بأنفسنا وبالآخرين التي سنفقدها، وللأيديولوجيات والحوار بين ماضينا ومستقبلنا، هذا الحوار الذي نخبره جيداً في دخيلتنا وطرائق عيشنا، كما في فكرنا وآرائنا ومشروعاتنا.

جميعنا يحتفظ داخله بحنين الطفولة لحظة تنشأ الرغبة في اكتشاف آفاق جديدة وأكثر اتساعاً.

ستتاح لي فرص عدة، خاصة في الجزء الثالث من هذا الكتاب، للانهمام بـ"الرفض الكبير" الذي يتم التعبير عنه في البلدان التي كانت مهيمنة ومستعمِرة، ولا سيما من جانب الرجال الذين كانوا على يقين بابتكاريتهم وبأن النساء لسن سوى منجبات، خاصة في الفئات الوسطى التي وفرّت لها الدول الحماية لحاجتها إلى دعمها في مقاومة الضغوط الناجمة عن تعارض الأغنياء والفقراء.

وأنا إن أقلّب هنا الحداثة من وجوهها كافة، فذلك لأنها في واقع الأمر لا تقتصر على وجه واحد برّاق، بل تحمل على وجهها الآخر مجرّد رقم، لا شخصي، يُذكّرنا بثمن الأشياء وبحدود مواردنا. أو كما كان السوسيولوجيون والمؤرخون يقولون سابقاً بـ"الجانب المظلم للتقدّم" (the seamy side of Progress).

إن الإقرار بذلك لا يعني بأي حال الاستسلام للحنين أو السوداوية أو اليأس. يعني بعكس ذلك أن نضع في الحسبان أن كل سير إلى الأمام يفرض في المقام الأول ابتعاداً

عن نقطة الانطلاق، والابتعاد الأصعب الذي يمكن أن نخبره هو ذاك الذي يقطعنا عن جذورنا ويُبعدنا عن ولادتنا لِيقرّبنا من الموت أكثر فأكثر، ومن غزو الشيخوخة وما يطرأ عليها من أشخاص وموضوعات وأفكار لا معرفة جيدة لنا بهم، ولا ثقة فيهم كتلك التي خبرناها مع أُمنا وأصدقاء طفولتنا.

وأنا إن أذكّر بهذه الحقائق التي تفرض نفسها علينا وتتركنا للألم وتهددنا بالإحباط وحتى بتدميرنا، فذلك لأن الحداثة التي هي توسّع وانفتاح هي أيضاً ابتعاد عن أنفسنا وانتماءاتنا وهوياتنا. علينا ألا ننسى ذلك، خاصة في هذه اللحظة الراهنة التي نقف فيها أسفلَ جدار ضخم وخطير، لا نحن نعلم كيف نجتازه ولا نثق بأنه لن ينهار علينا. فالحداثة ليست نزهة طويلة على درب التقدم المزدهر، ولا يكفي للاطمئنان أن نعرف أن الصراعية الاجتماعية واحدة من ثلاثة مكونات رئيسية للمجتمعات الحداثية. الحداثة تمزّق وصلابة، عزلة ومشاركة واسعة، معاً وفي آن. لذا إن من الواجب علينا، إن اخترنا الاصطفاف الصريح إلى جانب الحداثة وأنماط التحرّر الملازمة لها، أن نسعى إلى الانفتاح الكامل قدر المستطاع، بذكرياتنا وبمشروعاتنا، بعواطفنا وانفعالاتنا وبعقلنا، إذ كلما ازداد استحضارنا هذه الموارد وهذه الآمال وما يعترينا من غضب لتذليل الصعاب والأعداء، ازدادت فرصنا أن نكون حداثيين حقيقيين، أي سادة على جميع ملامح ثقافتنا ومواقفنا، وآمالنا كما سلوكاتنا.

ليس الغرض من هذا التحليل لفت الانتباه إلى الجوانب السلبية والصعبة من الحداثة مثلما يلفت إلى جوانبها الإيجابية. غالباً ما نزعت بلدان كثيرة، غربية وغير غربية، إلى إعطاء الجوانب الإيجابية أهميّةً مبالغاً بها، مثل التقليل من آثار الهيمنة التي تُمارَس في كثير من البلدان الحداثية. إن الغرض من هذا التحيل إظهار ضرورة وأهمية التحول النشط للفاعل في المجتمعات الحداثية. كما لا يتوافق الموقف المعاكس الذي يقوم على النظر إلى الحداثة بوصفها هيمنة يزداد عبؤها أكثر فأكثر مع الوقائع المرصودة، إذ إن خصيصة الحداثة تكمن في قدرة الفاعلين المتنامية على التدخل، الجمعي أكثر منه الفردي.

أصابَ التشاؤم اليوم كلاً من أوروبا وأميركا اللاتينية. يرافق هذا التشاؤم منطقياً

مرحلة الصعوبات الجمّة التي نعرفها. لكن علينا ألا نقف مكتوفي الأيدي بل أن نواجه هذه التشاؤمية العفوية، لأنها تُسفر عن سلوكات سلبية تتصف بطابع "التحقق الآلي"، وتولد الانطباع بأن لا حول لنا ولا قوة وأن الكوارث لا مناص منها. لست أهدف البتة إلى التغني بأمجاد الحداثة، بل أريد أن أضع حدّاً لنزعة قدرية لا أساس لها.

أودّ أن أختم هذا الفصل بالتطرق إلى الأزمة المناخية الجسيمة التي نواجهها اليوم، وهي مسألة علينا أن نكفّ اليوم وأكثر من أي وقت مضى عن مقاربتها بمصطلحات اقتصادية. إذ إنّ العاقبة المحتملة الأشد أهمية لأزمة كهذه ستتمثل في الارتفاع الكبير في أعداد المهاجرين واللاجئين – فئتين تزداد صعوبة التمييز بينهما أكثر فأكثر – ومن ثمّ يترتب علينا أن نتعلم العيش مع أناس يختلفون عنا ثقافياً واجتماعياً، وفي الوقت نفسه أن نعرف كيف نجمع بين استقبالنا لأناس جدد وبين حاجاتنا التنموية الخاصة، ذلك أنه في كثير من بلدان المعمورة، وفي عدد لا بأس به من بلدان أوروبا خاصة، نجد السكان في تراجع ديموغرافي أو أنهم ينجذبون نحو المدن–العالمية، أي التجمعات السكنية الضخمة التي تتمتع بروابط قوية مع سائر العالم. أليست مناطق كشمال إنكلترا ووسط فرنسا والقشتالية الإسبانية مناطق في طور الإقفار السكاني وفقدان النشاط؟

تبدو لي فكرة التغلب على هكذا أزمة مناخية باتخاذ تدابير اقتصادية صرف متناقضة صراحة مع ضرورة تشجيع كل ما من شأنه أن يولّد المبادرات ويصقل روح الابتداع لدى الأفراد.

في ما يخص فكرة أن على مجتمع الحداثة الفائقة أن يقوم بتضحيات وتخفيضات في الاستهلاك عندما تصيبه أزمة كبرى من هذا الصنف، من الواضح أنه تفسير خطأ سيؤدي إلى عواقب سلبية جداً، ومن شأنه أن يسفر عن هجرة بمعدل قوي.

كيف نسمح لأنفسنا بأن نوصي بحلول على هذا القدر من الفقر في الإلهام، في حين أننا في أوروبا لم نكد نتمكّن منذ عشر سنوات من اللحاق بالمستوى الذي كنّا عليه قبل الأزمة عام ٢٠٠٧؟ أليس ما نلاحظه، بخلاف ذلك، هو أن الشباب ما زالوا يعانون من معدل بطالة مرتفع للغاية، وأن كثيراً من الخريجين الجامعيين يغادرون للعثور على عمل في بلاد طبّقت سياسات أكثر فعالية؟

مراجعة عامة بعد قراءة الفصلين الأولين

يحتوي الفصلان الأولان على الأفكار الأساسية التي استندتُ إليها في الكتاب بأكمله. لذا من المفيد تلخيصها على نحو واضح ومتّسق قدر الإمكان، مع الأخذ بالاعتبار أنها توجّه، في آن، تمثيلاتنا عن المجتمعات الحداثية – هذا هو الجانب "التاريخي" من عملي – وتصوري السوسيولوجي الطابع للفعل الاجتماعي وكيفية دراسته. وأودّ في ما يلي أن أتوسّع إلى أقصى حدّ ممكن في أكثر الجوانب جدّة في هذه الجهود المتكاملة من التحليل والتأمل.

١. **ما الحداثة؟** وضعتُ ثيمة الحداثة في مركز التحليلات التي قمت بها (كما فعلت أيضاً عام ١٩٩٢ في كتابي **نقد الحداثة** الذي تربطني به دون غيره علاقة متينة)، غير أن هذه الكلمة بلغت حداً من الاستخدام الشائع والمتنوع يتحتم عليّ معه أن أوضّح معناها عندي بدقة. كنت قد تبنّيت في كتاباتي الأولى، مثلي في ذلك مثل معظم الكتاب، والقراء على ما أفترض، المعنى الذي أعطاه تيوفيل غوتييه Théophile Gautier في فرنسا لهذه الكلمة في مطلع القرن التاسع عشر، والمعنى الذي أعطاه خاصة شارل بودلير Charles Baudelaire، ولا سيما في الصالونات. الحداثي – يقول بودلير – هو الأبدية وقد حلّت في اللحظة، شغف اكتشاف أعمق ما في التجربة الإنسانية داخل التبدلات المتسارعة للحياة العصرية.

لكننا ما عدنا نعيش في زمن بدايات التصنيع والتحديث، وما عاد سباق الخيول السريع يفتننا في عصر الطائرات النفاثة والصواريخ. نشعر في آن بأننا عمالقة تقنية، وأفراد – أو سكان – نتّسم بالهشاشة ومهددون بالهلاك الآتي من هذا العالم الجديد التقني الذي لا نستطيع التحكم به، وسيطرتنا عليه من سيئ إلى أسوأ. لذا علينا أن نخلص إلى تعريف للحداثة أكثر نضجاً وأشد قلقاً.

نتفق اليوم على تحديد حالتنا كحالة "تاريخية"، أي ما عادت بـ"مادية" و"تقنية" كما يراها البعض، أو "روحية" وفق البعض الآخر. نحن نتمتع بعقلية أقل ميتافيزيقية، ونحدد الشرط الإنساني بما نفعله وبقدرتنا وإرادتنا بتحويل العالم وأنفسنا، لا بقدَر من أي نوع، أكان إلهيّاً أم شيطانياً.

إن كان لا بد لي من اقتراح صورة لجعل ازدواجية الشخصية التي أتحدث عنها

باستمرار مفهومة – الازدواجية بين ما "نكون" وبين ما "نريد أن نكون"، بين "الأنا المنفعلة" و"الأنا الفاعلة"، بين الفرد أو الكائن الاجتماعي والذات، عندما يصير الموجود مبتكراً لذاته ويحوّل العالم – لاخترت صورة المرآة التي ابتكرناها بأنفسنا وفيها نرى صورتنا، لكنها صورة مختلفة عن الصورة التي لدى الآخرين عنا، أولئك الذين ينظرون إلينا ولا يعرفوننا. الشخص الذي يرى نفسَه هو حقاً مبتكِر نفسه، وإذاً غريب عن نفسه أيضاً. إن هذه الثيمة مألوفة في الثقافة المعاصرة ألفة تضاهي ألفة ثيمة الحداثة عينها.

إننا هنا أمام ثنائية في التجارب ليس في وسعنا تجاوزها، وتتوافق مع الصراعية المركزية في المجتمعات الحداثية. صحيح أننا نكون وفق ما يريده لنا الأغنياء والمقتدرون، لكننا أيضاً، في المقام الأول، ما تريده لنا ابتكاريتنا، بما في ذلك قدرتنا على القطع مع التمثيلات التي تلقيناها عن العالم وأنفسنا.

أود أن أتوقف للحظة أمام هذه الصورة المقلقة. إن الاختلاق الخيالي (التعبير لكورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis) الذي لدينا عن أنفسنا ليس اختلاقاً من إله أو عملاق أو إنسان أعلى، بل إنه إعادة بناء من ذات، كأننا نكرّس حياتنا لرسم البورتريه الخاص بنا. إن مجموعة البورتريه التي رسمها رامبرانت Rembrandt على مر شيخوخته، وهذا التذكّر لثيمات من **الكتاب المقدّس** على نحو يدعو للغرابة في بعض الأحيان، هو ما يحملني طوع الخاطر على أن أمنح رامبرانت لقب الرسّام الأكثر حداثة من بين الجميع. لأننا لا نكون "ذاتنا" بحق إلا عندما نكون في آن ما حلمنا بأن نكون أو ما نأسف لما لم نغدُ عليه، والفرد الذي يُسجل الآخرون والسلطات عبر أحكامهم هويتَه أو هوياته. خلاصة القول: ينبغي أن ينصبّ الكلام على التذوّت أكثر مما على الذات، إذ إن المسألةَ مسألةُ اختلاق وابتكار، لكنها أيضاً مسألة فقدان ذاكرة وتدمير إرادي.

هذا ما يقودني بلا تمهّل نحو هذا التوكيد: ليس المجتمع ما يكون حداثياً، بل الإنسان هو الذي يصير كذلك أو يرفض هذه الصيرورة الحداثية أو يوجِدُ ما يحول بينه وبينها؛ الإنسان مبتكِر ذاتَه ومحوِّل العالم.

ففي مقدور كلّ منّا أن يعيش حياته أو يختار أن يعيشها بأن يسلك واحداً من

الدروب الثلاث: أن يصير ذاتاً، أو أن يظلّ خارج نفسه كذات، فيعيش في مستويات أدنى من الابتكارية والقدرة على التحويل، سجينَ توالد هوياته، أو أن يعيشها تابعاً، مختزلاً إلى ما يريد الآخرون الأشد قوة ووعياً منه أن يكون، بالحيلولة بينه وبين أن يكون ذاتاً، أي بمنع تذوّته.

ليس علينا أن نتكلم بعد على الطبيعة الإنسانية، وإنما على إنتاج أو تدمير الإنسان بوصفه ذاتاً على يده أو يد آخرين.

٢. **ما الإنسان الحداثي؟** ليس التاريخ صنيعة المجتمعات الحداثية فحسب، بل هو أيضاً، وفي المقام الأول، صنيعة الرجال والنساء والأطفال. بلا ريب، يصنعونه بهوياتهم وبوجودهم البيولوجي (وجزئياً بوجودهم النفساني)، لكنهم يقومون بذلك بما لديهم من مشروعات على الخصوص، وبلقاءاتهم وعلاقات الصداقة والحب التي تربطهم بغيرهم، وكذلك بإخفاقاتهم وبرفضهم، وخاصة بلغتهم والوعي الذي لديهم عن ذاتهم، وحواراتهم المتّسقة رغم أنها قد تظهر عكس ذلك.

وهم إذ يفعلون ذلك لا يتوهمون أنهم يحذون حذو خالقهم المفترض الذي خلقهم "على صورته" وفق ما هو مفترض. فهم لا نموذج لديهم يُرشدهم تبعاً لما تقوله المعتقدات والحضارات غير الحداثية، التي تُعدّ مثالاً عن معنى للفعل من دون ذاتية. وحده الله في واقع الأمر الذي خلق عالماً ويراعي مراعاةً كاملة قوانين الرياضيات، أي قوانين فكره، وهو بطبيعة الحال "بنيوي"، لأنه البنية بالذات، في حين أن عيشنا وفكرنا محكومان بصراع لا نهاية له بين التذوّت ونزع التذوّت. قوة وضعف يميّزان الإنسان كذات، ذات إنسانية أكثر منها إلهية. الحداثة هي الابتعاد عن عالم الأنطولوجيا الذي أخرجنا منه إيمانويل كانط.

سأكتفي بأن أضيف على ما تقدم أنه لا يمكن النظر إلى الفعل الإنساني في الحداثة على أنه مجرّد جزء من نظام العالم. ولئن كان صحيحاً أنه يتجلى في لغة ذات قوانين طبيعية، وأن السعي العقلاني وراء المنفعة العقلانية يُحدد بصورة متزايدة حقل التحليل الاقتصادي، فمن الصحيح أيضاً أن فهم السياسات الاجتماعية (وإذاً الاقتصادية) يجد تفسيره الأكثر وضوحاً ومباشرةً في نضال التذوّت ونزع التذوّت. لا أتطرق إلى ذلك كي أحيي النقاش حول الحدود الفاصلة بين الاقتصاد الجزئي الرياضي والاقتصاد

الكلي، السياسي والسوسيولوجي، بل بغية الاحتجاج على غفلة الأكثرية الكاثرة من الاقتصاديين حيال الأزمة الاقتصادية الأخيرة، التي وصفها رئيس قديم لـ"الجمعية الأميركية للاقتصاد" بـ"المستحيلة".

لا نقلل من جسامة الصراعات الاجتماعية إن نبهنا إلى جسامة أكبر للآثار الناجمة عن غفلة مجتمع يرفض حاكموه النظر إليه كمجموعة من الفاعلين، ولا ينظرون إلى أنفسهم أيضاً إلا كوكلاء اقتصاديين. وأنا إن ذهبت حتى الحدود القصوى للحداثة، أي إلى تلك المناطق الرمادية حيث تختلط الحداثة بالجهالة أو التعسّف أو العنف، وتختلط خاصة بضياع ابتكارية المجتمعات التي كانت وراء التسبب في سيرورة نزع التذوّت فيها، وإذاً اختفاء جميع الفاعلين الاجتماعين، فذلك لأن الأمر جسيم جسامة استثنائية في وقت ينشأ فيه مجتمع الحداثة الفائقة. إذاً، من الضروري التعويل على تحليل بالغ الدقة للحداثة الفائقة ولفاعليها إذا ما أردنا استعادة القدرة على الفعل، التي إن غابت، فسنسقط لا مناص في هاوية لا سبيل إلى تحديد موضعها رغم قربها منّا ومن عمقها البالغ.

الفصل الثالث

الذات الإنسانية

الإنسان يبتكر الإنسان

لئن خلق الله في اليوم الأخير هذا المخلوق المميّز جداً، أي الإنسان الذي صنعه على صورته، فذلك لكي يكون ثمة عنصر مشترك بين الله والإنسان، الأمر الذي مهّد في الفكر المسيحي أن يصبح الإنسان إلهاً - بعد أن جعل الله له ابناً من البشر - وسيد العالم في السرّاء والضرّاء، مستعيناً بقوّة اللوغوس، وفق تعبير القدماء. غير أن اللوغوس ليس العقل، وهذا ما أعاد فلاسفة "مدرسة فرانكفورت" اكتشافه بعد عشرين قرن، وفهموا أن العقل، ما إن يصبح مبدأ نظام لا أداة تواصل بين الخالق ومخلوقاته، يصبح قدرة وهيمنة وتعسفاً. كلا، اللوغوس ليس عقلاً، إنه الكلمة، والكلمة هي التي توجِد المعنى وإذاً تُعطي معنىً لفعل من ينطق بها، سواءً كان يسوع الذي أعلن طبيعته المزدوجة، أو مريم التي قبلت المهمة التي خصّها الله بها عن طريق إيماءة وكلمة الملاك المرسَل. للكلمة دور ابتكاري وتحويلي وتدميري أيضاً يضعها في مصاف العنصر المبتكِر للعالم، وذلك بما تمنحه من معنىً للتجربة المعيشة، وإذاً للزمان، وللتاريخية التي هي أرقى صيغ الزمان والخصيصة التي تمتاز بها المجتمعات الحداثية. لذا إنني أولي الكلمة الأهمية الكبرى عند الحديث عن القدرة الابتكارية للإنسان، وبأكثر مما أوليها للعقل وللعلم. وإن كان لا مناص من الاعتراف بأن المغامرة

الإنسانية قد أخفقت، وأصبحت المعمورة التي كانت أرض الحضارات الإنسانية مكاناً موحشاً ومقفراً بفعل جنون البشر الذي يشبه بأثره المدمّر مذنباً ضرب الأرض وأصابها بالدمار، فإن هذه المغامرة الفاشلة إن هي إلا مغامرة الابتكار وابتكارية البشر الذين منذ وعيهم بقدرتهم الابتكارية أدركوا أنّ ما كان يفصل بينهم وبين الحيوانات إنما هو قدرتهم الإلهية الخالصة على وهب الحياة والابتكارية بالكلمة. إن وعي الذات هذا لم يحصل لدى البشر إلا مع نجاح الإنسان الصانع الذي أسّس للمجتمع الصناعي، وعلى الأخص لمّا ابتكر البشر المجتمع التواصلي الذي قد يُحدَّد على نحو أفضل إن وصفناه بمجتمع الكلمة، أي مجتمع التأويل، وبخاصة مجتمع تحويل الكلام إلى أفعال، والأفكار إلى أعمال.

لماذا توقفت مطوّلاً جداً عند الابتكارية لا عند نتيجة الابتكار خاصة عند البشر المبتكِرين؟ ذلك أن فعل الفاعلين الاجتماعيين وصراعاتهم حول السلطة والتواصل لم ينحصر في الموارد التي ابتكروها، بل طاول بالقدر نفسه على الأقل التمثيل الحاصل لدينا عن ابتكاريتنا الخاصة انطلاقاً من ممارساتنا عينها، أكان ذلك في المجتمعات الدينية أم مجتمعات الحداثة الفائقة.

ليست الصراعات الاجتماعية تعبيرات عن صراعات المصالح، بل هي وفي المقام الأول صراعات تأويلية. إذ إنّ ما يقع على المحك في كلّ نقاش وكل نضال اجتماعي إنما هو التأويل الاجتماعي لابتكارية الإنسان وابتكاراته المحمّلة بالمعنى الثقافي وبالوعي الذي لدى المجتمعات الإنسانية عن قدرتها الابتكارية، والمحمّلة أيضاً بالقيم الكونية أكثر مما بالمصالح الخصوصية.

تكوّن الذات الإنسانية

كلما زادت قدرة البشر على ابتكار تجاربهم وتحويلها وتدميرها، اقترب المعنى الذي يبحثون عنه ويسعون إلى بلوغه منهم، ومن أفعالهم وتمثيلاتهم.

يظهر لهم هذا المعنى في بادئ الأمر مندرجاً في مؤسسات تكتسب نتيجة ذلك قدسيّةً معينة. هذا ما كانت عليه الحال في المجتمعات الدينية، وكذلك في المجتمعات

التي دعوتها المجتمعات القانونية السياسية. انتهت هذا المرحلة مع قرن الثورات، ودخلت الحداثة مع ما دعوته تدمير الضامنين فوق الاجتماعيين للنظام الاجتماعي، في حقبة المجتمعات المتحوّلة بفعل العمل والمعرفة والتنظيم. قلبت هذه المرحلة الصناعية، التي ما زال شطر كبير من العالم خارجها، علاقات البشر بأنفسهم رأساً على عقب. فقد كشفت لهم عن مدى قدرتهم ووعيهم لكنها جعلتهم أسرى أعمالهم أيضاً، وأسرى الترشيد العقلاني والحساب وإرادة قوة حاكميهم. ولئن قضى المجتمع الصناعي على العالم الماورائي، فإنه أخضع الأفراد والجماعات لمتطلبات الإنتاج والسلطة. لذلك إن العالم الذي أوجده العلم وريادة المشاريع والعمل دمرته الحرب والنزعات الشمولية والأزمات المالية. وتمّ التلاعب بـ"الرأي العام" الذي تشكّل مطلع الأزمنة الحديثة، واستعيض عنه بالبروباغندا والدعاية تحت مسمى "التواصل". حتى الإنسان المبتكر للآلات تحوّل أيضاً إلى آلة سلطة وربح وحرب. ذلك أن العالم كان لا يزال محكوماً بدول تمثل في آن للإرادة الشعبية ولمجد قادتها.

لعبت العولمة دوراً أكبر من دور أي تحوّل علمي أو تقني في إدخال العالم في مرحلة جديدة. فبعد أن تماهى بالطبيعة وبالعالم الماورائي، ثم بصنيعاته من مؤسسات وآلات، اكتشف العالم نفسه بالوعي الذي لديه وبنظرته إلى نفسه كمبتكر إلى جانب كونه مستهلكاً ومستخدماً لنفسه. دفع هذا الاكتشاف الجديد البعضَ إلى وصفه بـ"الإله"، لكن الإله أبدية وثبوت ووجود مطلق، في حين أن الإنسان الحداثي وعي وشك، يسكنه القلق وتحركه المخيلة. الإنسان، بخلاف الإله، فاعل يقوم بعملية تشكيل للذات (selbstbildung) لا تفتأ تزداد قلقاً وشكّاً.

الإنسان-الذات هو نقيض الإنسان-الطبيعة والإنسان-الحياة والإنسان-الهوية والجماعة. أزاح إنسان-الذات العالم الماورائي ووضع محلّه النظرة الداخلية للوعي، وهو في انفصال مستمر عن نفسه كتجربة وشديدُ الحذر من سطوة الموروث والتأويلات التي تتناوله وتاريخه، وتأتيه روايةً من مربّيه أو من الكهنة أو الملوك أو من معلّميه في المدرسة. الإنسان-الذات انقلب من التجربة إلى الوعي كانقلاب الرسم من الموضوع إلى النظرة.

كلما ازداد الإنسان الحديث ابتكارية ووعياً بكونه ذاتاً (وليس موضوعاً)، ازداد

انفصاله عن جميع تجاربه التي خبرها بالنقد والكآبة والشكّ واكتشاف الآخر. كلما اشتدّ وعيه بالابتكارية الإنسانية، قل تعلّقه بالأوضاع والكائنات الواقعية.

لقد اختفت التطمينات وأنواع الحماية التي كانت الأديان والأعراف والمؤسسات تتكفّل بها، وما عاد البشر ينجذبون إلى غير البحث الحر عن ذاتهم. يرتابون بأمتهم وبمؤسساتهم، وحتى بجنسهم (leur sexe)، بل إنهم باتوا يشعرون بأمان أكبر في لا يقينية اختلاط الأجناس مما في الحدود الفاصلة والواضحة التي تنجم عن الهوية. وتزداد الصعوبة التي يواجهون في الاختيار بين لا محدودية النظرة و"محدودية الواقع".

لذا إن قدرتنا على الذود عن حقوقنا الأساسية وتوسيع نطاقها مشروطةٌ بنظرة نقدية مستمرة لمعاييرنا وممارساتنا التي فرضتها الأعراف والمؤسسات. لقد حلت الذات محلّ الجماعات مثلما حل البشر كأفراد محل الإنسانية ككل والشبكات الاجتماعية محلّ الأحزاب السياسية، إلا عندما يتعلق الأمر بتسيير بعض المهمّات ذات الطبيعة المادية، مثل تنظيم الانتخابات.

لا ينبغي لهذه المقولات أن تثير البلبلة فينا، فنحن على ألفة معها أكثر مما نعتقد. عليّ أن أحترم قوانين بلدي أو البلد حيث أعيش، لكنني أيضاً ناخب، أي أنني أبتكر القوانين التي ألتزم تطبيقها لاحقاً، سواء كنت من الأكثرية التي صوتت لها أو من الأقلية التي كانت تعارضها. فأنا أنصاع للقانون وفي الوقت نفسه أصوغه أو أعارضه. هذا الالتباس هو الذي يسم ازدواجية ديموقراطيتنا، وهو التباس تعيشه الأكثرية والمعارضة معاً. من جهتي، أتمنّى أن نعيش في ازدواجية من الطبيعة نفسها في المدرسة أو في المستشفى. ففي هاتين الحالتين، أي هاتين المؤسستين المرهونتين لقواعد ثابتة، على كلّ منّا أن يكون أيضاً قادراً على التدخل لتعديل أنماط التواصل والسلطة. لا يمكننا اعتبار بلد ما ديموقراطيّاً ما لم يُتح للعمال في مكاتبهم أو ورشهم، وللمعلمين والمتعلمين في فعاليتهم التربوية، وللأطباء ومقدمي الرعاية والمرضى في المستشفى، إمكان التدخل في حياة هذه المؤسسات وتأكيد حقوقهم بصفتهم مواطنين. كيف لنا أن نعدّ أنفسنا ديموقراطيين إن نحن لم نطالب بحقنا في أن نكون مسموعين وفي أن يُصغى إلينا عندما نناقش توجهات وأنماط تنظيم المدرسة والمستشفى؟ وأنا إن أعالج جميع هذه المسائل بهذه الجديّة، فذلك لأنني سبق ودافعت عن فكرة خلاصتها أنه

يقع على عاتق الحركات الاجتماعية الجديدة أن تذود عن الديموقراطية وتوسّع نطاق تعريفها وتطبيقها لتشمل المجالات الرئيسية للحياة الاجتماعية.

لا نقصد بالذات الإنسانية الفرد أو الدور الاجتماعي. غالباً ما تكون شخصية "الإنسان العظيم" وفعله بعيدين كل البعد أن تندرج فيهما الحقوق الإنسانية الأساسية والقرارات التي تذود عنها. من السهل الإقرار بأن رجل دولة أو فيلسوفاً أو قائداً عسكرياً قد لا يكون على مستوى المهمّات الموكلة إليه، لا، بل إنه قد لا يَفهم ما الذي على المحكّ في الوضع التاريخي الذي يجد نفسه فيه. من السهل أيضاً ملاحظة أن هذه الشخصية أو تلك الجماعة قد تضطلع بدور مجتمعي أشد أهمية من شركائها أو خصومها. بمصطلحات أخرى: قد يكون هذا الفرد أو تلك الجماعة فوق الصورة التي لدى الرأي العام عنها، أو دونها. حتى أن بعض الأفراد ممن يشغلون مكانة ويؤدون دوراً لا يجذب الانتباه في شيء قد يبهروننا ويخلفون لدينا أثراً غامراً لسلوكاتهم ورهانات فعلهم التي تضعهم في المكانة الأعلى للمجتمع أو الحضارة. أكرر وأقول إن القضايا المطروحة في وضع ما أو صراع معين هي التي تُعيّن مطلب التذوّت، وليس المكان الذي يشغله هذا أو ذاك داخل التنظيم الاجتماعي. حدثت اكتشافات كثيرة عن طريق المصادفة السعيدة، وكذلك يمكننا أن نلاحظ كيف أن الظروف والملابسات قادت كثيراً من الأفراد، رغماً عنهم تقريباً، إلى الارتقاء نحو أدوار استدعاها منهم التاريخ أو المجتمع في لحظة ومكان معينين.

غير أن الفرد أو المجموعة لا يمكنهم لعب دور الذات، أي أن يكونوا فاعلي تذوّت طوعيين، ما لم يتشكل لديهم الوعي بالحقوق الإنسانية الأساسية ذات الصلة بظرفهم، التي تتطلب منهم قدراً ذا أهمية استثنائية من الوعي ومن اتخاذ القرار.

من الصعوبة بمكان تقديم وصف دقيق للحوادث التي يفضي فيها اللقاء بين ظرف وفاعل إلى ابتكار مفعول تذوّت من شأنه أن يؤدي إلى تحويل في دور وخبرة المشاركين الآخرين في هذا الحدث. ما يمكن قوله بدقة وسهولة في المقابل هو أن الذات لا تنتمي بطبيعة الحال إلى نظام السياسة والاقتصاد، فضلاً عن مجال الحياة الخصوصية. تولد الذات من ظهور أكثر القضايا أهمية داخل شبكة من الممارسات الاجتماعية في صنف معيّن من المجتمع. وأياً كان صنف المجتمع (دينياً أم سياسياً أم

عسكرياً أم اقتصادياً أم تضامنياً أم في خدمة الحقيقة)، إن معنى الفعل الذي يبتكر الذات مرهون في المقام الأول بحضور القضايا الأشد أهمية في هذا المجتمع وبالوعي الذي لدى الفاعل بانخراطه في ظرف يتيح له بلوغ القضايا الأشد أهمية، أو على العكس تدميرها. يبقى الأكثر أهمية في جميع الأحوال هو الوعي لدى الفاعل بالقطيعة بين المنطق الاعتيادي للظروف التي تستلزم تدخّله، وبين القضية التي عليه أن يستجيب لها بإجابة ابتكارية وتحررية.

إن ما يسمح بتقويم الدور الإيجابي أو السلبي لتذوّت فعل ما هو مدى القطيعة التي يحدثها هذا الفعل مع منطق الفعل الذي يتوقعه المشاركون. لذا قد يُخطئ من يتدخل حول دلالة هذه القطيعة أو حتى طبيعتها، لكن لا يمكنه أن يخطئ، إن كان بالفعل مبتكِراً للتذوّت، حول معناها العام، أي أن يتدخّل في مستوىً معين من الواقع، منطقُ فعلٍ من مستوىً أعلى.

قد لا يعترف بالمعنى الحقيقي لمثل هذه التدخلات، لكن عندما يحدث ذلك، بفضل منظوريتها على وجه الخصوص، تكون ردود فعل الرأي العام القريب منه والبعيد شديدة القوة في غالبية الأحيان، وقد تصل إلى الغلو في تقدير مستويات وعي الفاعل وتدخله.

لدينا يقين شبه تام بأن في مقدورنا تخطي جميع القيود التي كنّا أسراها ما إن نعي أننا دخلنا في مرحلة الحداثة الفائقة. وتتبيّن لنا حينئذ ازدواجيتنا على نحو واضح: لدينا جميعاً الوعي بهوياتنا وانتماءاتنا وخياراتنا، ووعي آخر بعمق التحوّل المتزايد في حياتنا الفردية والجماعية بفعل المعارف والإرادات والأهداف الجديدة. ما عدنا حداثيين، بل حداثيين فائقين، وما عاد أحدٌ يُصغي إلى العلماء والمفكرين الذين وضعوا الحدود التي ليس في مستطاع البشرية تخطيها.

غير أن التغير الذي طرأ وأثّر فينا أشد الأثر هو اختفاء المقدّس من تجربتنا ومنوال فهمنا.

هكذا نفهم الانتشار المطرد منذ بضعة عقود لثيمة انحدار المجتمع وتفككه. لكن لا يمكن لإنكار الواقع هذا أن يدوم، ما إن نعي أننا من ابتكر الأخطار التي تبعث القلق فينا، وأننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نتخلى عن إنشاء السلع والخدمات التي سبق

وابتدعناها. ما عاد في مقدورنا التخلي عن إيماننا بقدرتنا على الابتكار واستعمال معارفنا، وإلا واجهتنا مخاطر جمّة. دول عدة تُعطينا منذ بضعة عقود الانطباع بأنها تخلت عن فهم نفسها وحتى عن كيانها. لكن مَن منّا يصدّق إمكان انتحار عالم منهار مسبقاً.

أوضح مثال على هذا الطرح هو رفض الرأي العام للقادة و"الطبقة السياسية" الذين نتهمهم بالإخفاق فضلاً عن الفساد. والسبب في ذلك أننا نريد أن نستعيد من جديد وبأسرع ما يمكن الثقة بأنفسنا وبمستقبلنا.

إن هذا التأويل يتعارض كليّاً مع فكرة الدهرنة التي لقيت رواجاً كبيراً خلال حقبة طويلة. كأن أوهام العالم المقدّس والإرادوية السياسية أو الاقتصادية ستتبدد من تلقاء نفسها داخل العقلانية الأداتية للمصالح، التي يمكننا توسيع نطاقها حتى الإدراج العقلاني لأهمية "الخير العام". إنّ علينا أن نأخذ وجهة معاكسة كلياً، نحو الحقوق الأساسية للذات الإنسانية، أي في اتجاه البشر بوصفهم مبتكِرين ومحوِّلين، لكن أيضاً مدمِّرين لأكبر عدد ممكن من تجاربهم ونشاطاتهم وحتى مشروعاتهم. فنحن لا ننتقل من عالم المقدس والمجد والبطولية إلى منطق المصلحة والرفاهية، بل إن انتقالنا يحدث – بحركة معاكسة – من السياسة إلى الأخلاق، وإلى مفاوضات تتناول تأكيد الحقوق الأساسية التي نعترف بأنها المبدأ الأوحد لشرعنة القوانين والسلطة. لا أعني أن علينا أن نعلّق أملنا على المؤسسات والسلطات ما إن تكون مستعدة للاعتراف بالدور الرئيسي لهذه الحقوق الأساسية؛ أرصد خلافاً لذلك في مجتمعاتنا حركة فصل اجتماعي (désocialisation) كبيرة وتراجعاً لقدرة الدولة على التدخّل أمام شبكات العلاقات البينفردية التي نشهد نموّها في المجال الاقتصادي (كما في برشلونة مثلاً، حيث اكتست هذه الشبكات أهمية كبيرة جداً) كما في حالات العمل التضامني والمساعدات الإنسانية.

ما أؤكده في المقابل أن هذا الدفاع عن الحقوق الإنسانية الأساسية هو الحدّ الأقصى، أي الأكثر مباشرة، للتذوّت الذي "يؤوِّل" في مجتمعنا التواصلي ما كان يُمثِّله البحث عن "العدالة الاجتماعية" في المجتمع الصناعي و"سيادة القانون" في المجتمعات التي دعوتها القانونية السياسية. إن هذا التأويل لمراحل الحداثة مهمّ أهمية

التأكيد المباشر للحقوق الأساسية للذات الإنسانية.

ثمة فارق كبير بين "هيئة" الابتكارية الإنسانية أو التعبير التاريخي للذات وبين "القيمة": إن هذه الهيئة أو التعبير هي في حضارة معينة قوة التجربة نفسها. هنا نفهم ونفكر ونناقش بمصطلحات سياسية، وهناك بمصطلحات اقتصادية. لذا إن "بناء الواقع" إن هو إلا نتيجة لممارسة اقتصادية مهيمنة، لكن أيضاً للطريقة التي يدرك بها المجتمع حاجاته. وعندما أقول إن المجتمع التجاري، ولا سيما في عصر الإرساليات والاكتشافات الكبرى (القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا)، لديه وعي قوي بالمشكلات التي يطرحها أمن المسافرين والبضائع، أنا لا أتكلم هنا على مجرّد آراء ومطالبات. ألاحظ فحسب أنّ على ملك إسبانيا مثلاً أن يضمن أمن سفنه التي ستعود إلى الموانئ الإسبانية محمّلة بالمعادن الثمينة.

بين التجربة المباشرة لوضع وبناء نموذج مجتمعي يلبي الحاجات المركزية لهذا المجتمع ارتباط وثيق. كذلك إنّ الصراعات الاجتماعية تتموضع - كما ذكرت سابقاً - داخل هذا الكل التقني الاقتصادي والسياسي الثقافي الذي يصوغه النمط الاجتماعي للإنتاج.

علينا عندما ندخل في مجتمع جديد، وهذا ما فعلناه منذ نهاية القرن العشرين، أن نتعلم كيف ينبني المجتمع الجديد، ذلك أنّ ما خبرناه عن المجتمع الذي كنّا نعيش فيه ونشتغل عليه لم يعد ذا فائدة لنا، فسنن المجتمع الجديد بالنسبة إلينا مثل لغة أجنبية لا دراية لنا بها. ولا يكاد ينفعنا أن نوصي الوافد الجديد بالحصول على تكوين "عملي"، ذلك أن الممارسات الاقتصادية أو التقنية الجديدة والبناء الاجتماعي للمجتمع - أو حتى للحضارة - تربطها جميعاً عرى وثيقة لا تقبل الانفصال.

يعلم جميعنا مدى صعوبة عملية التعلم هذه التي تحملنا على اكتشاف فضاء تقني جديد جدة تامة، وعلى اكتشاف أخلاق وعدالة مختلفتين عن الاخلاق والعدالة المعهودتين لدينا. لكننا نعلم أيضاً أن أي حركة اجتماعية، التي هي تعريفاً فعلٌ إرادي، لا يمكن أن تنشأ إلا عندما تأتي جواباً عن ظرف موضوعي. إن التمييز بين الموضوعي والذاتي يتنوع بتنوع صنف المجتمع، هكذا اعتدنا بالفعل أن نؤول بمصطلحات ذاتية - من "علاقات إنسانية" و"تواصلية" - مشكلات جرت العادة أن نحددها

بمصطلحات موضوعية.

وصولاً إلى أن نكتشف ببالغ القلق - هو ما صرنا نحزره بالفعل - أن ما كنّا نعدّه صلباً صلابة الرخام إنما شيّدته التمثيلات والمناقشات والتسويات التي تهرم وتختفي بسرعة لا مثيل لها. من ذا الذي لا يزال يصدق علموية فريدرك وينسلو تايلور F. W. Taylor الذي كان يتكلم في بداية التصنيع الكبير على "الطريقة الأفضل والوحيدة" للعمل ("The One Best Way")؟

ليس من قبيل المصادفة أنني ذكرت مثال الإدارة الصناعية المعروف لدى الجميع، وهي التي وجّه إليها معلّمي جورج فريدمان نقداً جيداً وعدّها تعبيراً عن الوعي الطبقي للإدارة التي كانت تسعى وراء تعظيم الربح أكثر مما وراء الترشيد، مثلما دافع العمال، الذين درستُهم مدة طويلة، عن استقلاليتهم المهنية ضدّ الإدارة. فهؤلاء وأولئك كانوا فاعلين رئيسيين للمجتمعات الصناعية التي تمثّل التحدي الأبرز فيها في ابتكار عالم تقني وتوسيع نطاقه على يد الإنسان الصانع.

في الجزء الثاني من هذا الكتاب، سأحاول أن أجيب بدقة عن السؤال التالي: ما رهان الصراعات الاجتماعية في مجتمع الحداثة الفائقة؟ لكنني أود أن أستبق الإجابة بعض الشيء وأقول: إنه الوعي الذي أصفه بكل تصميم بالوعي "التام والمباشر" بالابتكارية الإنسانية. هكذا نشهد بروز معسكرين متعارضين: معسكر القادة وأولئك الذين وقعوا تحت إغراء منطقهم، والذين يريدون إقامة رابطة مباشرة ووثيقة قدر الإمكان بين النموذج الثقافي لهذا المجتمع والمطالب الفردية الأكثر إلحاحاً، أي تلك المطالب المتولدة من المصلحة والرغبة، وعلى المقلب الآخر، نجد جميع من يسعى عبر تقويم النتائج إلى الاعتراف بهيئة التذوّت التي تتوافق على نحو أفضل مع الظرف التاريخي المعني.

إن هذه الثيمة ذات أهمية عملية كبيرة رغم التجريد البادي في صياغتها. وعلى أولئك الذين يتمسكون برؤية المذهب النفعي استكمالها على المستويين الاجتماعيين الأعليين اللذين ذكرتهما للتو. نستطيع أن نتوقع ردود فعلهم. يقوم الأول على اختزال الخيارات السياسية إلى نموذج "الحكومة الصالحة" تبعاً لعنوان الجدارية المشهورة للورِنزيتي Lorenzetti في قصر الجمهور بسيينا: إقامة السلام والنظام، وهو هدف نألفه

لأنه هدف جميع المجتمعات التي دعوتها المجتمعات القانونية السياسية.

من جهة أخرى، نشعر بوضوح تام أن ثيمة الحقوق الاجتماعية، المركزية في المجتمع الصناعي، قد انزاحت وحلّ محلها الدفاع عن حقوق الفرد الذي يتّخذ بدوره جهتين متعارضتين: إما البحث عن هوية، وإما اعتراف الآخر. يجب في حضارتنا الجديدة أن "نعرف عمّا نتحدث" كما في جميع الحضارات الأخرى، وبدقة أكثر ينبغي أن نُحدّد الثيمات التي تأخذ رمزانية معينة وتسعى المشاركةُ السياسية إلى الانتظام حولها.

من فوكو I إلى فوكو II

صارت ثيمة الذات والحقوق الإنسانية الأساسية المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً مألوفة لدينا إلى درجة نسينا معها الرفض العنيف الذي جوبهت به منذ نصف قرن، أي سنوات القطيعة الكبرى مع الثقافة والمجتمع الصناعيين. كانت الغلبة وقتئذ لليسار الفكري الذي كان قريباً بما يكفي من السوسيولوجيا الوظائفية الرسمية التي انتظمت حول فكرة احتياجات النظام الاجتماعي، بالإضافة إلى فكرة أن هذا النظام كان في خدمة الأقوى، الأمر الذي كان ضبابياً بما يكفي كي لا يثير سخط أحد. أمّا الفكر الماركسي الذي كان يواجه صعوبات جمّة للبقاء، فكان أكثر صرامةً لأنه كان يضع في صلب اهتمامه نقد الربح الرأسمالي واستغلال عمل القوة العاملة، وليس نقد النظام الاجتماعي.

أدت هذه "الوظائفية اليسارية" إلى غلبة النظام المهيمن إلى حد تعذّرت معه أيّ حركة اجتماعية وبدا النقد الاجتماعي كأنه يسهم في تعزيز هيمنة أصحاب الامتيازات فضلاً عن مثقفي الطبقة الوسطى. في هذه الفترة بالتحديد، ادّعى أنصار الشعبوية اليسارية المتطرفة أن المعرفة هي في المقام الأول قوة، وأن العالم الرأسمالي يدافع عن مصالح الصناعة النووية متذرعاً بالعلم.

هكذا، لم تكن أيّ فكرة عرضة إلى قدر من الإدانة يُضاهي ما لقيته فكرة الذات. حتى أن البنيوية – بعيداً من المجالات الفعلية لتطبيقها، مثل الألسنية البنيوية على يد

رومان جاكبسون Roman Jakobson خصوصاً أو الإناسة البنيوية لكلود ليفي-شتراوس، وكلاهما كان بعيداً بحكم طبيعة عمله من تحليل المجتمعات الصناعية التي كانت في أوج انحدارها بعد "سنوات الرصاص" التي أعقبت مايو ٦٨ - أقصت فكرة الفاعلين الاجتماعيين لمصلحة تحليل للرأسمالية مقتصر على فكرة منطق الربح، وبالتوازي مع ذلك كانت تعلّم ضرورة الفصل الكامل للارتباط بين دراسة الأعمال المعرفية وبين الذين كتبوها، الأمر الذي أفضى في مجال العلوم الاجتماعية إلى تصور كلّاني للنظام الاجتماعي أثار حماسة موجات كبيرة من المثقفين والسياسيين تجاه الميليشيات الكاستروية، حتى عندما كانت تفضي إلى تأسيس أنظمة حكم وفق النموذج الماوي التي دمّرت جميع أنماط الفكر والفعل الاحتجاجي. إن عالمية هذه المعركة ضد النظام القائم، بعد تحديده كنظام مهيمن، كانت تقود إلى نقد معمّم - إذاً غير محدَّد - لجميع المكونات الوظيفية للحياة الاجتماعية، من هيمنة الرأسمالية المالية إلى شروط الحياة المدينية والسجن والتعليم وجميع آليات إعادة إنتاج اللامساوة، وبخاصة الامتيازات الممنوحة للمعلمين في مجالات التعليم التجريدية مثل الرياضيات والفلسفة. دفعت هذه المقاربة "الخميرَ الحمر" في كمبوديا إلى ذبح جميع الذين تلقوا التعليم الثانوي على النمط الغربي. تضمنت حملات الرأي اليساري في تلك الفترة، بطبيعة الحال، عناصر نقد اجتماعي، لكن مستواها كان ابتدائياً جداً، ودون المستوى الذي توصّل إليه قبلها بكثير ماركسيّو "مدرسة فرانكفورت".

يتميّز ميشيل فوكو Michel Foucault بجودة بحوثه، وبحضوره المكثّف في خضمّ أشد الأفعال دلالة على هذا الفكر النقدي المفرط. سطع نجمه في بادئ الأمر في جامعة فانسن، واختير لاحقاً، بعد إقامة طويلة خارج فرنسا، في Collège de France. إن لدى فوكو كل ما يدل على أنه الممثّل الأشد أصالة - والأفضل دراية - للحركة التي يحلو لها أن تعرّف نفسها كنقد جذري للنزعة الإنسانية المفترضة عند جان بول سارتر. والحقيقة أن الاتجاه الذي كان سائداً خلال تلك الفترة التي تزامنت مع انحدار عهد إعادة الإعمار الدؤوب والذكي لما بعد الحرب، أي بعد الفترة العبثية والدراماتيكية للحروب الاستعمارية الفرنسية أيضاً، تمثّل في حظر جميع أنماط "النزعة المثالية" - من هذه الكلمة علينا أن نفهم المناداة بالحتمية الاقتصادية الصارمة - ولا سيما في

الحياة الثقافية الفرنسية التي تمكّنت من ممارسة نفوذ فكري كبير، خاصة في الولايات المتحدة. كان في وسع القارئ اليقظ أن يلحظ وسط هذه المعمعة أن فوكو احتفظ لنفسه بمسافة كبيرة عن الخطاب المادي الشائع الذي لا يولي إلا القليل من الاهتمام للفاعلين وللابتكار الثقافي كما السياسي.

لكنّ ميشيل فوكو هو نفسه الذي قطع، بعد أن شقّ دربه الخاص، مع الفضاء الفكري الذي عُرف به، وبعد أن أوقف مشروعه في تاريخ الجنسانية، أعاد الدفق إلى تاريخ ثقافي للذات، مع الإبقاء على بعض عناصر النقد اليساري للنظام المهيمن. اختار لهذا الغرض الانطلاق من الفكر الهلنستي وحتى المسيحية الأوائلية، وتوجّه بالحديث أولاً إلى الطلاب الأميركيين الشباب، ولا سيما في جامعة بيركلي، المركز المرموق للبحث العلمي والفكر النقدي لليسار المتطرف، الذي أعطى دفعاً قوياً لمبحثه حول شكل جديد للتذوّت، أي "ثقافة الذات" التي تُعرَّف بالتعارض مع معرفة الذات. هكذا أصدر في سنوات قليلة عدداً هائلاً من النصوص التي بذل طلابه المقربون جهداً يستحق الإعجاب لنشرها لاحقاً في *Dits et Écrits* [أقوال وكتابات]، وفي *Cours du Collège de France* [دروس الكوليج دو فرانس]، وفي قمة أعماله *Conférences de Berkeley* [محاضرات بيركلي] التي أقيمت في أقسام متنوعة من جامعة بيركلي – الفلسفة والتاريخ والفرنسية – ونُشرت بفضل زميليه الأميركيين هوبير دريفوس Hubert Dreyfus وبول رابينوف Paul Rabinow.

إن القلب الذي أحدثه فوكو هائل، ويشهد أن المجتمع بلغ فكرياً طور الحداثة الفائقة. نستطيع القول في هذا الخصوص إن ميشيل فوكو، بالقطيعة التي أحدثها مع فكر وسياسة العصر الصناعي، كان أول مستكشف لتذوّتٍ بلغ من الصرامة ما يكفي للارتقاء بالفكر والفعل في القرن الحادي والعشرين إلى العلو الذي بلغته الحركة العمالية في القرن التاسع عشر (خاصة الماركسية) وفلسفة العقل والأنوار في القرن الثامن عشر (من ديكارت إلى جان جاك روسو). لقد ابتعد نتاجه الفكري في نهاية المطاف عن الفلسفة، أي عن فكر ميّال نحو مشكلات المعرفة في المقام الأول، ليتناول علّة "الابتكار"، وهو مفهوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحداثة العلمية والاقتصادية والسياسية لمجتمعات الحداثة الفائقة التي تمتدّ جذورها حتى "الثورة الفرنسية"

ومرحلة التصنيع الكبير وتفجّر الحركات الاجتماعية.

إن ما يطيب لي أن أدعوه تاريخ الذات مليءٌ بالقطيعات والانقلابات، الأمر الذي نبّه إليه فوكو غير مرّة، وأودّ أن أصوغه بدوري أيضاً، لكن ليس انطلاقاً من الأساس الذي انطلق منه، أي الفكر السقراطي والأفلاطوني، وإنما من نتاجه الفكري الشخصي، خاصة من أعماله الأخيرة (ولا سيما من محاضراته التي ألقاها في جامعة فيكتوريا بتورونتو وكلية دارتموث، وقبلها بقليل في Collège de France بداية ١٩٨٢ عندما تطرق إلى مفهوم "شجاعة القول" (parrêsia) الذي يذهب بما يمكن دعوته الفلسفة الأخلاقية إلى أقصاها، وذلك بتجاوز فلسفة الحقيقة من دون إلغائها. أعار فوكو اهتماماً خاصاً للنّقلة، القائمة على الاستمرارية والاتصالية، من فكر الحقيقة إلى فكر الخلاص الذي مثّلته المسيحية، والتي كانت موسومة في بداياتها، بما في ذلك في أعمال القديس أوغسطين، بالتعارض بين عالم الخطأ وعالم الأنوار والحياة الذي شُرِّعت أبوابه عند المسيحين عبر رسالة يسوع المسيح.

حتى أنّ فوكو أدرج في "شجاعة القول" البحثَ الدقيق عن إرادة الذات الضروريّة للتوصّل إلى النور لكنها تفتقر إلى المعنى عند كتّاب المسيحية الأوائل ما لم يُنطلق من الإيمان المسيحي بالنور.

أسعى في هذا الكتاب إلى وصف انقلاب آخر، الانقلاب الذي بعد أن انطلق من رفض العالم البشري لبلوغ نور العالم الرباني انتهى إلى تحويل عالم السقوط إلى عالم الابتكار عبر العمل والابتكارية والوعي بالذات، فكان أولاً عالماً دينياً ثم أصبح عالماً سياسياً وأخيراً صار عالماً يحكمه المجتمع الصناعي، إلى أن تنبّه البشر ووعوا وعياً تاماً ابتكاريتهم الخاصة عبر التماهي بسيرورة تذوتهم، وتأويل أنفسهم ليصيروا مبتكِري أنفسهم.

ندرك من هذه المراحل المتعاقبة إلى أي حدّ لم تكن الحقيقة الغرض الرئيسي للحياة ولا الخلاص أيضاً، وإنما ما نشعر به ونرغب فيه على أنه تحرر (انظر: المحاضرة الخامسة في تورونتو).

لكن في حين أن الفضاء الذي حلّله فوكو، الممتد من سقراط حتى ولادة العلوم الإنسانية "الطبيعية" (الفيزيولوجيا والاقتصاد وعلم النحو، المعروضة في كتابه **الكلمات**

والأشياء)، ظلّ محكوماً بثيمات من المدينة، وإذاً من النظام الاجتماعي والحقيقة، أي من المعرفة، فإن التاريخ الذي أسعى إلى فهمه هو تاريخ ذات حداثتنا الفائقة، البعيد كل البعد من الانهمام المركزي بالحقيقة الذي فرض نفسه على اليونانيين القدماء الذين كانوا يعيشون مجتمعهم بوصفه نظاماً وقوانين، ومدينة حرة (المحاضرة الأولى في تورونتو). هل من مبالغة في الذهاب عكس ما تقوله أقوى تقاليدنا الفكرية، وإدراج اليونانيين القدماء وابتكاراتهم الفكرية التي لا مثيل لها في فضاء مجتمعات النظام وليس في فضاء مجتمعات الحركة، رغم الفكر التاريخي الذي نشأ عنها والذي كان تأملاً حول نظام المدينة أكثر منه فكراً حقيقياً حول تطور الوجود الإنساني وتحوّله الذاتي؟

أخفى عنا عصر النهضة الذي جعل العودة إلى العصور القديمة شرط تقدم الحداثة القطيعةَ التي كانت وراء ابتكار العلوم الاجتماعية في القرن الثامن عشر، أكان ذلك مع *L'Encyclopédie* [الموسوعة] أم مع جان جاك روسو ثم مع فكر "الثورة الفرنسية" سنة ١٧٨٩، خاصة بتجاوز واجبات المواطن عبر تأكيد حقوق الإنسان. ما عاد موضوعا الحقيقة والخلاص هما موضوعا العلوم الاجتماعية الحديثة الرئيسيين، بل الحرية أو الحداثة. أطلقنا عليها اسم الثورة في قرون الحضارة القانونية السياسية، واسم التقدم خلال الحضارة الصناعية، ونطلق عليها اسم التذوّت في مجتمع الحداثة الفائقة خاصتنا، إلى الحدّ الذي تخلينا معه عن مفهوم التحليل الذاتي، أي عن هذا التمثيل لأنفسنا الناشئ من العلوم الطبيعية بأنماط لم تفتأ تزداد مادية، وقدّم فرويد عنها المفهمة الأكثر تماماً.

من نظام العالم إلى الوعي بالذات

نتوافر الآن على العنصر الأساسي لتحليلنا الثقافي التاريخي، وهو فكرة أن التجربة المعيشة يمكن تأويلها في مختلف الحضارات بمصطلح الوعي بابتكاريتنا الخاصة. وهذا التمثيل الذي لدينا عن العالم وعن أنفسنا مبنيٌّ انطلاقاً من خبرة تأثيرنا في أنفسنا ومحيطنا. إذاً، علينا أن نفكّر في "الشرط الإنساني" بمصطلح الوعي، أي بمصطلحات ثقافية واجتماعية لا بمصطلحات تقنية واقتصادية.

من منظور أكثر تاريخية علينا أن ننظر إلى الحضارات الكبرى التي أتيت على ذكرها في الفصل الثاني بوصفها مراحلَ في الدرب الطويل الذي ينتهي إلى وعي لا يني يقترب من التجربة ومن قدرتنا التأويلية. كأننا ننتقل من رؤية بعيدة المدى باستخدام التلسكوب إلى رؤىً أشد قرباً منّا، إذ حصلنا على مجاهر تتيح لنا رؤية وتأويلاً لعناصر أكثر التصاقاً بتجربتنا المعيشة. يقلّ إيماننا بوجود نظام للعالم من ابتكار الله أو الطبيعة أو المصادفة، ويزداد كلامنا على أنفسنا ومحيطنا بمصطلحات تزداد ذاتية هي الأخرى، بمصطلح المقاصد والمشروعات والتطلعات، والاستجابات المعيشة والتأويلات.

أفردتُ جهداً خاصاً لطبيعة المراحل المتوسطة. فقد عشنا وفكّرنا بادئ الأمر في مصطلحات سياسية بعد أن انفصلنا عن الرؤية الكوسمولوجية والدينية. في مرحلة لاحقة، ونتيجة لما شهدناه ودعوناه قرن الثورات، دخلنا في المجتمع الصناعي الذي قلب في قرن ونصف علاقتنا بالعالم، خاصة عن طريق التكثيف غير المسبوق لإنتاجية العمل. وبذلك، انتقلنا من رؤية سياسية للعالم ولأنفسنا إلى رؤية اجتماعية، حتى أننا رفضنا كل رؤية دينية تحت مسمى المواجهة بين الروح الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، ولا سيما في فرنسا وبعض البلدان اللاتينية.

انتهت هذه المرحلة بالهيمنة الوحشية والدامية على الحياة الاجتماعية والفردية بتحوّل السلطة السياسية إلى وحش استبدادي بجذور قومية، والمثال النازي هو الأكثر دماراً من بينها.

ذلك إلى أن تشكلت رأسمالية عالمية في العالم الغربي الذي تخلّص من الغزو النازي، وسلطة أنشأت لخدمتها مجتمعاً استهلاكياً يتمتع بشعبية كبيرة وفي الوقت نفسه تُهيمن عليه أوليغارشية من فاحشي الثراء لا تفتأ تزداد تمركزاً.

ينبغي أن نتكلم بعناية فائقة على المرحلة الأحدث عهداً، أي تلك التي شُرعت أبوابها أمامنا منذ بضعة عقود، لأنها المرحلة التي نعيش فيها اليوم واقترحنا أن نطلق عليها اسم مجتمع التذوّت ونزع التذوّت.

التعريف الأول الذي أجد أن علينا أن نعطيها إيّاه هو أنها تتخطى وتدمر وتعيد تأويل الحضارات التي سميّتها للتو الاجتماعية والسياسية، أي تلك التي أدرجناها فترة

طويلة تحت بند "الأزمنة الحديثة". إنها قطيعة وتخطٍّ يشبهان في عمقهما وسمتهما الدراماتيكية الانتقال من المجتمعات الدينية إلى السياسية والاقتصادية.

هذا هو الدرب الذي قادنا إلى التركيز على المكانة التي يحتلها التذوّت (ونزع التذوّت) في فضائنا. عليّ الآن أن أستبق الفصل الذي سيتناول تحولات الصراعية الاجتماعية في مجتمع الحداثة الفائقة ببعض الإشارات.

إن هذا الفضاء "المتذوّت" هو في آن:

١- فضاء احتياجات ورغبة جنسية ومشاركة في شبكات تواصلية واستملاك سلع مادية، مروراً بجميع أشكال الاستهلاك التي تولّدها وتضخم حجمها وسائل الإعلام الجماهيرية والبروباغندا الدولياتية.

٢- فضاء من جماعات تجلت قوته في أوروبا في عنف رفض اللاجئين، ما خلا اليونان، وفي حجم الشعبويات الكارهة للأجانب، في الولايات المتحدة وإنكلترا خصوصاً، لكن أيضاً في فرنسا حيث لحسن الحظ تمكّن إيمانويل ماكرون بفهمه فداحة الأزمة السياسية من هزيمة "الجبهة الوطنية" (التي أصبحت لاحقاً "التجمع الوطني") التي بدت قريبةً جدّاً من تقلّد السلطة (مثل دونالد ترامب الذي تقلّدها في الولايات المتحدة).

٣- فضاء هجوم على جميع تصوّرات الذات، وتأويلات الابتكارية الإنسانية كافة باسم إعادة تطبيع (renaturalisation) الإنسان الذي يسعى تيار معين من الإيكولوجيا – بعيد كل البعد من تحذيرات العلماء الميمونة – إلى إعطائها نغمة مناهضة للحداثة عبر رفض الحداثة ووعيها الثقافي بالتوازي مع رفض صراعاتها الاجتماعية وابتكاراتها السياسية (والديموقراطية بوصفها ابتكارها الأساسي)، وذلك بالتضحية بها لمصلحة البحث عن رفاهية تسعى جاهدة إلى منح غالبية السكان رضىً محدوداً. هكذا، تغمرنا اليوم الرسائل التي تبثّ ما يُشبه ديناً للرفاهية، هذا الدين الذي سبق للعقول المولعة بما دعوته التذوّت، وللأفكار السياسية والاجتماعية السابقة عليه، أن دعته العدالة والحرية والبحث عن المصلحة العامة. لا شك أننا نستطيع أن نكشف داخل هذا الفضاء الأخلاقي النفعي عن بعض المحاولات الرامية إلى إنقاذ بعض ملامح إرادة المساواة التي شكّلت القوة الأكثر

ديناميكية للأفكار السياسية للأزمنة الحديثة. لكن إعصار نزع التذوّت هذا يسعى إلى هدم مكتسبات الأفكار والأفعال الجماعية للمرحلة الحداثية رفضاً أو عجزاً عن الدخول في مجتمعات الحداثة الفائقة ذات الآفاق الثقافية والصراعات الاجتماعية الجديدة التي من شأنها خلافاً لذلك أن تدفعنا نحو تذوّت جديد.

وحده ميشيل فوكو من سعى إلى الانتقال من رؤية لسلطة كلية القدرة تتصدى لجميع أنماط الاستقلالية وتحرر الوعي، إلى عملية بناء لا تقتصر على التحكّم بالذات.

من التفكير إلى التربية

لا يمكن لهذا التفكير حول الشرط الإنساني الذي أعرض له في هذا الكتاب أن يُفهم ويقوّم ما لم نكن قادرين على الإشارة لما يعنيه بالنسبة إلى مجموع الحياة الاجتماعية، خاصة في ما يتعلق بتحديد بعض السياسات. المسألة التي ستناقش هي تصور معين عن التربية، ولا سيما التربية المدرسية والجامعية، لكن أيضاً وعلى نطاق أوسع الاتصالات التي لم يعد تأثيرها يقتصر على الرأي العام، بل باتت تصل إلى تكوين الأفراد أنفسهم مباشرة أكثر فأكثر، ولا سيما عن طريق الشبكات الاجتماعية، وهو ما أطلقت عليه الثقافة الألمانية اسم "التثقيف الذاتي" (bildung)، أو حتى "تشكيل الذات" (selbstbildung)، وهما تسميتان لا تكفي الكلمتان الفرنسيتان formation [التكوين] أو حتى culture [الثقافة] لترجمتهما ترجمة وافية، وسأطلق عليها أحياناً في هذا الكتاب اسم autosubjectivation [التذوّت الذاتي].

إذا أردت تسمية التخصصات الجامعية التي يترتب عليها إعداد التلاميذ والطلاب مباشرة لهذا الصنف من التفكير والمعرفة، سأختار الأنثروبولوجيا، كما وضعها الباحثون الإنكليز والباحثون الأميركيون على وجه الخصوص، ثم كلود ليفي-شتراوس. ومرة أخرى لا بد هنا أيضاً من استدعاء التاريخ واللغة الألمانية، وأفكر إذ أقول ذلك في صديقين أتيت على ذكرهما سابقاً، وكانا قد أسسا في بازل، بعيد الحروب التي كانت وراء نشوء الإمبراطورية الألمانية، التاريخَ الثقافي (kulturgeschichte)، وهما: جاكوب بوركهارت وفريدريك نيتشه. لكن كيف لا أنسب نفسي أيضاً إلى إلهام المؤرخين

الذين علموني واستقبلوني بينهم، إلى مؤرخي مدرسة "الحوليات"، مبتكِري تاريخ "المدّة الطويلة"، الذي شكل القرنُ السادس عشر موضوعاً لمشروعه الأول، ولا سيما لوسيان فيفر (في كتابه *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI siècle* [رابليه ومشكلة اللاإيمان في القرن السادس عشر]) وفرناند بروديل (*La Méditerranée à l'époque de Philippe II* [البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني])؟

أتطلع إلى إنشاء مرحلة تعليمية – خصوصاً في التعليم العالي – تدمج بين المعارف الفلسفية والتاريخية عن الحضارات الأساسية، ومن بينها العصور القديمة اليونانية الرومانية، والديانات الشرقية الكبرى، والفكر الصيني، والفكر والأدب العربي الإسلامي، والتاريخ الثقافي للغرب منذ النزعة العقلانية الكلاسيكية، وهي دراسات لا بد أن تُعين المعلمين والطلاب على فهم العالم المعولم الذي نعيش فيه.

أعترف بأن مجالات اهتمامي كانت في بعض البلدان، خاصة في فرنسا، مثار اهتمام الأدب لا الفلسفة – التي اقتصرت في غالبية الأحيان على شروحات حول المؤلفين الكبار – ولا التاريخ – الحقل الذي ما زال أساتذتي بعيدون فيه من إحراز نصر كامل – وخاصة عندما اهتمَّ الأدب بدراسة الرومانسيين الروس والفرنسيين الكبار في القرن التاسع عشر. إلى ذلك أضيف رجائي الشديد بإنقاذ الإرث الاستثنائي للثقافة الأوروبية، الموحّد رغم تعددية لغاته وجنسياته، والمتشكّل أساساً من نقاشات وصراعات حول الثقافة والأمة والعدالة وثيمات أخرى تلامس الحياة الفردية والجماعية معاً. إن هذا الإرث الثقافي، الاستثنائي من الناحية التاريخية، مهدد بالزوال تحت سطوة ثقافة وحيدة تحملها اللغة الأميركية.

لكن الأهم منذ ذلك كله أن تقارب المدرسة والجامعة مسألةَ الذات بمصطلح التذوّت، بالتوازي مع معالجتها مسألة معرفة العالم موضوعياً، الأمر الذي يقتضي بطبيعة الحال انفتاحاً كبيراً وتعددية ثقافية واسعة النطاق. أسوق في ذلك مثالاً سلبياً: تعلمت، أنا الذي درست في المدارس الحكومية (أي العلمانية) الفرنسية، أن أتعرف جيداً إلى معالم ثقافة الفضاء ذي التأثير الكاثوليكي، لكنني لم أكن يوماً مهيّاً لفهم البلدان ذات الموروث اللوثري ولم أسمع قط لا بالفكر اليهودي ولا بالفكر أو الشعر العربي الإسلامي، ناهيك عن الحكمة الشرقية على أهميتها التي شكّلت لاحقاً بالنسبة

إلى الشباب الأميركيين منهلاً استزادوا منه عناصر ثقافية لصقل تيار العصر الجديد (new age).

إن التعددية الثقافية في حقول المعلومات وفردنة التلقي هما المبدآن اللذان ينبغي أن يشكلا شرط أي مؤسسة اجتماعية جديدة، ينبغي من جهتها أن تُصغي إلى أفكار وحركات الفعل الجمعي.

لكن ينبغي ألا نخلط شروط إيصال رسالة ما بالرسالة عينها. للبرامج الدراسية اليوم تأثير أقل في الطلاب مما لـ"أطراف التواصل" الذين غالباً ما يتمكنون من منح أهمية لعمليات تواصل "تخلو من أي رسالة". لذلك أصرّ، ولا سيما لكوني أصنَّف "سوسيولوجياً" من الناحية المهنية، أن يتم إيصال رسالتي على هذا النحو: لا ننسى أن نسلّط ما أمكننا من الضوء على تجاربنا المعيشة والوعي بتاريخيتنا، أي بحداثتنا وبمعنى التجربة الكامن فيها. لنستَعِد من جديد معنى الكلمة، في البرلمان كما في هايد بارك كورنر، ولنتوجه في كلامنا على أنفسنا إلى أنفسنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولنسأل أنفسنا عن الأنماط والفرص التي يمكننا أن نمنحها لعملية تذوّتنا المحتملة.

ما الذات الحداثية الفائقة؟

يقع على عاتق جميع مؤرخي الفلسفة أن يُحدّدوا تاريخياً وفكرياً ما مرّ من استخدامات لفكرة الذات. لكن على التاريخ الثقافي خلافاً لذلك أن يقوم بتأويل وتوضيح الاستعمال أو الاستعمالات العملية التي استندت في ممارستها إلى فكرة الذات بوصفها تعريفاً للخير، بالطريقة نفسها التي عيّنت بها فكرتا المواطنة وصراع الطبقات قوىً تحررية وعبرها "هيئات" للحرية.

وقد يكون من المفيد، بدلاً من اتباع الطرق غير المباشرة للتفسيرات التي اقترحها ماكس فيبر Max Weber أو نوربير إلياس أو حتى جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter، أن نقترح تفسيراً للابتكارية يكون أكثر مباشرةً وتماماً، يُتيح لنا أن نقوم بعملية تحويل للمعرفة العلمية إلى ابتداعات وتجديدات تقنية، وإلى قرارات أيضاً. لا ريب أنه من الضرورة أن نتعلم الاعتراف بالطبيعة "النشطة" الماثلة في التزام الابتكار

واحترام الحقوق الإنسانية الأساسية. لكن علينا أيضاً أن نتعلم الاعتراف بوجود الشر، وبالحضور النشط والمستمر لقوى الدمار في الابتكار والمعرفة. ففي كلتا الجهتين، في النور كما الظلمة، يتعلق الأمر بالذات، لا ريب، ذلك أن النزعات الشمولية في القرن العشرين وسليلاتها من السلطات الشمولية القائمة هي في المقام الأول قوى وهيئات نزع تذوّت، بالتوازي مع كونها قوى وهيئات قتل وتصفية.

إن أصررتُ على الكلام على حركة إيتيقية، لا حركة اقتصادية أو اجتماعية في مجتمع التواصل والعولمة الاقتصادية هذا، فذلك لكي أحرّر التحديات الإيتيقية والديموقراطية من تشابكاتها مع المصالح الاقتصادية والتأثيرات السياسية. فنحن في مجتمع الحداثة الفائقة أبعد ما نكون عن غلبة للنزعات الحتمية التقانية أو الاقتصادية. بل إن هذه المرحلة الجديدة للحداثة محكومة، بعكس ذلك، بالمواجهة التي لا تفتأ تزداد مباشرة بين الذات والذات المضادة، وبين التذوّت ونزع التذوّت. لذا إن الرهان الأساسي لحواراتنا ونضالاتنا هو ابتكار الذات كوعي وتثقيف ذاتي (bildung) لدى الأفراد والمجموعات، عن طريق التعليم والقوانين، والكلمة والقدوة.

كذا هي الخلاصات الرئيسية التي ينبغي استنتاجها من المقاربات العامة المقترحة في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، والتي ستُستكمل وتُؤكّد بمقاربة جديدة تتناول الصراعية الاجتماعية، سأقدّمها في الفصل الخامس من هذا الجزء الأول.

لكن علينا أن نتمهّل بعض الشيء قبل الولوج إلى حقل الفكر والفعل الاجتماعيين الذي ما زال غضّاً، ذلك أننا بحاجة إلى أهداف وضعية، أي صياغات ملموسة للدفاع عن الحقوق الإنسانية الأساسية، مثلما تمثّلت الأولوية في المجتمع الصناعي في إقناع المفكرين والسياسيين بالدور المركزي للحركة العمالية.

ليس علينا في عالم التواصل والعولمة الاقتصادية والسلطة الشاملة أن نبحث عن سبل الدفاع عن الشروط الجزئية لوجود الذات الإنسانية وفعلها، بل يجب بعكس ذلك تقديم أهداف كونية لإرادتنا في التذوّت. أستطيع بالطبع أن أطبق هذا المبدأ في الحال، لكنني أختار أن أقدم له أكثر من ذلك في خاتمة الجزء الأول من الكتاب، الذي سأقترح فيه إيلاء أهمية مطلقة لتحرر المرأة، الأمر الذي لم يحظَ بعد بالأهمية التي يستحقها مكنونه الكوني، وهي ثيمة سأبحث في تفاصيلها في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

نقطة الوصول

ها نحن قريبون من نقطة الوصول، حيث لا يستمد الأنا المنفعل سلطته إلا من حقوقه الخاصة بوصفه ذاتاً.

كيف يمكن أن يُهيأ لنا أن الذات، الهيئة المنقسمة عن الأنا المنفعل، ليست سوى مجرّد سلطة من بين أخرى، أو حتى السلطة العامة المُحدَثة في الأنا المنفعل والمتحوّلة إلى أنا فاعل؟ ليس ثمة في الحقيقة من مسافة أكبر من تلك التي تفصل الذات الإنسانية المبتكِرة عن ذاتِها وعن النظام الاجتماعي.

ما عاد في مقدورنا فصل الحداثة عن تأويلها منذ أخذتنا مقاربتنا بعيداً جداً من المحددات غير الاجتماعية وقريباً جداً من وجهة ووعي الفاعلين الاجتماعيين، فارتباطهما وثيق وثاقة ارتباط الأثر (œuvre) بمبتكِره. هذا التأويل هو ما ندعوه الفكر الإنسانوي الذي لا يقتصر على مجرّد سلطان العقل، وهو أمر لَحظَه مفكرو "مدرسة فرانكفورت" الأوائل والكبار، ولا سيما ماكس هوركهايمر Max Horkheimer.

يؤسفني ألا أكون قادراً على إيجاد المفهوم "البسيكولوجي" الملائم للإحاطة بالظاهرة، لكنني أدرك الخطر الذي تشي به فكرة الاعتداد بالذات، على أساس أنها يمكن أن تُردّ بسهولة إلى محددات اجتماعية مثل الإشارة إلى طبقة صاعدة أو مرحلة تاريخية ذاخرة، في حين أن ما يعنينا هنا هو أن نجعل الذات الإنسانية المصدر الرئيسي لمعنى الأنا المنفعل الإنساني وللفاعل الاجتماعي.

تبدو لي الكلمات التي استخدمتها للتو قادرة على إعطاء الأولوية لوجهة نظر الذاتية في جميع مراحل الحداثة، وإذاً جميع هيئات التذوّت، الأمر الذي لا يعني أن ننساق وراء البحث عن العامل المُحدِّد للنضال الإنساني ولمرجعيته إلى الابتكارية الإنسانية.

ما هو واضح في كل مرحلة من مراحل الحداثة، وإذاً عند كل هيئة من هيئات الذات، هو ابتعادنا لدى دخولنا في الحياة العملية عن كل مبدأ مبتكِر غير إنساني، فضلاً عن ابتعادنا عن البحث، في ما وراء عالم الممارسة، عن نظام متعالٍ يكون بمكانة عالم ما ورائي للذات الإنسانية، الأمر الذي سينزع عن هذه الذات قدرتَها الابتكارية.

لا يمكن أن يوجد على مرّ مراحل الحداثة مبدأ ابتكاري أقوى من ابتكاريتنا الخاصة التي ينبغي أن تبقى في الوقت نفسه وعياً قلقاً وشقياً، لأنه ما عاد في مقدورها التعويل

على مبدأ قدسي متعالٍ.

لكن ليس علينا أن ننتظر المرحلة النهائية، أي مرحلة حضارة الحداثة الفائقة، كي نباشر تجريبياً ونظرياً اختبار أنفسنا بوصفنا ذواتاً.

إن الطريقة الأكثر اعتيادية لـ"تلمّس" أنفسنا كذوات هي إدراك المسافة التي تفصلنا عن الحياة العملية وإكراهاتها، بالتوازي مع وعينا بأن ما داخلنا يتفوق علينا. إنه وعي بنقصنا، ووعي بأننا "بحاجة" إلى التذوّت، وهو ربما ما تعبر عنه أفضل تعبير الكلمتان الإيطاليتان squallore وsquallido، اللتان أواجه صعوبة في العثور على مقابل فرنسي لهما ("رثّ"، ربما!). لا أكتفي بهذا التحليل السلبي، لكنني أعتقد أنه لا غنى عنه للحفاظ على المسافة الضرورية بين الوجود والممارسة، التي يشكل الابتعاد عنها شرطاً كي تكون الذات مبتكِرة، من دون التماهي مع موضوع مقدّس أو إلهي، الأمر الذي من شأنه أن يتناقض مع الشرط الحداثي. يبدو لي أن جان بول سارتر أفضل من حملنا على تلمّس هذا الفراغ المزدوج، الذي لا يمكن الشعور به إلا انطلاقاً من الوعي بالذات الإنسانية، أكان وعياً مباشراً أم غير مباشر، جزئياً أم تاماً. لا أجد أي مانع من الكلام في هذا السياق على رغبة في الذات، مع التشديد على الغياب الذي تنمّ عنه هذه الرغبة، وشريطة ألا يتمّ التخلّي عنها بتركها للاوجود.

ذوات أم موضوعات

لدينا جميعاً ميلٌ إلى استخلاص نتيجة يبدو أنها تفرض نفسها علينا، ومفادها أن مجتمع الحداثة الفائقة يمضي بسرعة متزايدة في اتجاهين متعارضين. فمن ناحية، نرى زيادة هائلة في المعلومات التي نتوافر عليها حول السلوكات الإنسانية واستهلاكنا، وأينما يتدخل القياس والحساب والتنبؤ، نتوقع انتصار الأتمتة والذكاء الاصطناعي، وفي النتيجة: فقداناً هائلاً في الوظائف. من ناحية أخرى، تحمل سلوكاتنا أكثر فأكثر سمة الذوات التي تتمتع بحقوق وتأتي باجتهادات قانونية، وتبحث خصوصاً عن توجهات ثقافية جديدة وحدود فاصلة بين القديم والجديد.

المثال الأكثر شيوعاً في ما يخصّ هذين الاتجاهين المتعارضين هو الطب. لقد

بدأ الطب العلمي يتجاوز أخيراً التشخيص السريري وجمع الأعراض، إذ لم يتم إنشاء الطريقة التجريبية في الطب إلا في زمن كلود برنارد Claude Bernard. لكن لم يتوقف النظر إلى المريض بوصفه حالةً إلا مؤخّراً جدّاً، إذ بدأ يُعدّ طرفاً تواصليّاً شأنه في ذلك شأن الطبيب أو الممرض. تسارعت هذه التطورات المتعارضة الواحدة مع الأخرى، لكن هل من المفترض أو الضروري استنتاج أنّ الغلبة ستكون لإحداها على حساب الأخرى من الناحية النوعية في المستقبل المنظور؟ في الواقع، لا تعتمد المحصّلة العامة على أي ضرورة كانت، وإنما على سلوكاتنا. إذ إننا لسنا محكومين بمحدِّدات تفرض نفسها علينا كأولويات حتمية، بل كأفضليات نحن من يُرجِّح كفّتها ونعمل لنضمن ألا نخضع لها.

هل في مقدورنا على الأقل أن نتبيّن الظرف أو الأسباب التي تحدو بنا للمضي نحو غلبة الروبوتات والذكاء الاصطناعي، أو بعكس ذلك: الاعتراف بفرادة كل حالة فردية أو جمعية على حدة؟ تقول طبيعة هذه الأسئلة إنّ من شبه المؤكد أننا نستطيع فعلياً أن نتبيّن الظروف والمسارات والخيارات التي تدفعنا في هذه الوجهة أو في وجهة تعاكسها. ذلك أن الاختلافات والتباينات لا تحول، في أي حقل، دون الانتظام وعلاقات الترابط والقوانين، وفي الوقت نفسه هذه التباينات لا تطرأ أو تشتد إلا عندما يتم الاعتراف باحتمالية الإرادة الحرة أو حرية الاختيار، أو حتى تشجيعها. وما أنا بصدد كتابته هنا يستند إلى أبسط معاينة يمكن للمرء القيام بها، أي التوازي بين تزايد البراهين العلمية والتدخلات التقنية، وبين الأهمية المتزايدة للاتصالات، أي تبادل المعلومات الذي يُعدِّل سلوك الأفراد أو المجموعات المتفاعلة.

يزداد إمكان التنبؤ بحيواتنا، لكنها تستمر في التحوّل أيضاً. إن هذه المعاينة هي من الوضوح إلى حدّ يستحيل معه ألا نقع عليها في مجتمعاتنا التي نحيا على الدوام في خشية من رؤيتها تختفي، لكننا لم نرها تختفي قط (الأمر الذي لا يستبعد أن تحدث مثل هذه الكارثة يوماً). حتى أنه من السهل، كما يبدو لي، تبيّن الأهداف التي يأتي بها هذان الاتجاهان المتعارضان. إنها مسألة أساسية للعلوم التي ندعوها باسم مضلل العلوم الاجتماعية، مضلل لأن العلوم تقوم على الاعتقاد بالضرورة، في حين أن البشر لا يتصرفون كأفراد فحسب، بل كذوات على وجه الخصوص.

لقد حكم العلوم الاجتماعية – التي أفضّل تسميتها "معرفة المسارات الإنسانية" – ميل إلى أن تعدّ نفسها نشاطاً علمياً ينظر في معطيات موضوعية، في حين أنني أنادي بأن لدى البشر، لأسباب موضوعية أيضاً، القدرة على التدخل في مساراتهم تبعاً للمعنى الذي يمنحونه إياها، والذي أطلقت عليه اسم التأويل. وكلّ واحد منّا، أكان منتجاً للمعارف المكنّاة إنسانية – لأنها تنظر إلى ما هو إنساني على الخصوص – أم مستخدماً لها، خَبِرَ تمييز عمليتين أساسيتين للمعرفة: التفسير والفهم. لقد شهد تاريخنا، إلى جانب التباينات الظرفية، نموّاً في الحقيقة العلمية والحرية الاجتماعية والسياسية معاً. لا شك أن كل شيء سيكون على ما يرام بالنسبة إلى ضميرنا المهني (الصالح) إن كنّا ما زلنا نعتقد، مثل تالكوت بارسونز في أواسط القرن العشرين، بأن ثمة معكوسية منظورية بين المنظومة والفاعل الاجتماعي، وفقاً لتعبير جورج غورفيتش. لسوء حظه أن لا أحد عاد يفكّر اليوم وفق هذه المصطلح. بل إن القلق يعترينا في شأن التناقض المستمر بين نسق الضرورة ونسق الحرية. إن منطق المنظومات يعزّز فرص التنبؤ، شريطة أن تكون الغلبة لمنطق المسؤولية. لكن منطق الاقتناع يزيد الدعوة إلى التذوّت والحرية كشرط لكرامتنا بوصفنا بشراً.

الخوف والرفض

أول ما ينبغي لنا أن نقابل به الأزمة الشديدة للحداثة التي نعيشها منذ ولادة الثورات الشمولية، والأزمات الاقتصادية العالمية، وصعود السياسات المضادة للديموقراطية، هو إما قبول وإما رفض المستقبل الذي تمثُل قاعدته المادية أمامنا اليوم عبر ثلاثة عناصر كبرى: أهمية الاتصالات، والعولمة الاقتصادية، والخاصية الشاملة للسلطة.

إن القطيعة مع المراحل السابقة كانت من السرعة والعمق إلى حد أن جعلت اختيار المستقبل أمراً صعباً، أصعب بكثير من ترجيح التوجهات الأخرى، ولا سيما العودة إلى الوراء باسم إعادة بناء النظام الطبيعي. وأصعب بكثير من مجرّد رفض تفكك العالم القديم لاعتقادنا بعجزنا عن استبدال عالم آخر به، هذا الرفض الذي لا يمكن

إلا أن يُفضي إلى كبح جماح "التقدم" الذي يأخذنا، وفق هذه الرؤية، إلى الكارثة، مثل قاطرة تعطلت فراملها أو طائرة من دون رادار.

إليكم السؤال الأول الذي يجب علينا أن نجد إجابة واضحة ومتماسكة عنه: أما من مستقبل لنا؟ وجوابي: بلى. فنحن لسنا عالقين أمام طريق مسدود، ولا نسقط أيضاً في الفراغ سقوطاً حرّاً وعلى وشك الاصطدام بكومة كبير من القمامة. بل إن لحاضرنا ومستقبلنا، بخيره وبشرّه، معنىً أكبر وأشد حدّة من الحضارات السابقة.

السؤال الثاني الذي علينا أن نجيب عنه: هل تقاناتنا وتنظيم الاقتصاد العالمي والطبيعة الجديدة "الشاملة" للسلطة في المجتمع الجديد هي التي تُحدِّد مستقبلنا؟ جوابي هنا بالنفي وعلى مستويات ثلاثة. فقدرتنا التقانية والاقتصادية والسياسية لا تجعلنا نرزح تحت وطأة الحتميات، بل على العكس تجعل منّا ذواتاً، ليست مبتكِرة فحسب، وإنما على وعي متزايد بكونها كذلك، أي ذواتاً تهتدي وتنقاد بوعي بابتكاريتها لا يني يزداد قوة ومباشرة.

أضيف إلى إعلان المبادئ المزدوج هذا معاينة مستمدة من الواقع. إن معظم التنبؤات "الملموسة" في الاقتصاد هي تنبؤات هدّامة آلياً، لأنها ولئن كانت قادرة على قياس حجم ما تدمره التقنيات، فهي عاجزة بحكم طبيعتها عن قياس حجم ما تبتكره السياسات والإرادات والنقاشات والصراعات، وهو ما يقع ضمن اختصاص العلوم الاجتماعية لا التنبؤات التقانية.

السؤال الثالث الذي يتيح لنا الفصلان الأولان من هذا الكتاب الإجابة عنه الآن: ما تعريف الخير والشر في مجتمع الحداثة الفائقة، أي مجتمع القدرة الفائقة؟ هو سؤال أفضّل أن أعطيه صياغةً أكثر "نجاعةً" على النحو التالي: ما السبيل إلى ترجيح غلبة التذوّت على نزع التذوّت؟ إن الصياغة الأخيرة تتمتع بميزة كبيرة، فهي تقدم تعريفاً مباشراً للخير وليس للشر، في حين أننا قد تعلمّنا في الماضي محاربة النزعة الثقافية المحافظة أو الربح الرأسمالي أو حتى السلطة الملكية أو الدينية لأنه أوحي إلينا أنّ إزالة العقبات تكفي كي تكون الغلبة للطبيعة التي هي خيّرة في ذاتها... أو تكفي أيضاً محاربة جيوش أو دين أعدائنا.

أودّ أن يُعدّ التوكيد التالي بمكانة التوكيد الأهم في نظري ضمن ما يشتمل عليه

هذا الكتاب: من المهم والناجع تعزيز ما يتكر ويحرر، أكثر من محاربة وهدم التبعية والعزلة والجهل، على ما لهذه المهمّات من أهمية كبيرة. هذا هو الدرس الأكثر إيجابية الذي أستخلصه من روح عصر الأنوار، وخاصة في فكر جان جاك روسو الذي أكّد أهمية التربية والانضباط والمعارف التي تُحفّز التذوّت. من هنا تأتي أهمية إعادة تعريف التربية كتذوّت، إذ تقتضي الأخيرة توليد متعة الجهد المجزى، والهدف المحقَّق والمتجاوَز... ومتعة روح التضامن أيضاً والشجاعة المشتركة. لن ننقل شيئاً ثميناً إلى التلميذ أو الطالب أو المواطن الجديد ما لم نمنحه في المقام الأول فرحة الشعور داخله بحضور ومنعة الذات الإنسانية، وهو ما أجرؤ على تسميته حب النفس كذات.

الذات الكامنة فينا

لا أجد ما يمنعني من التفكير في أن الذات، على نحوِ ما أتكلّم عليها، هي فكرة جديدة، لكنني أؤكد أنها تتمتع مسبقاً بقدر كافٍ من الانتشار، مثلها في ذلك مثل فكرة الكرامة الإنسانية التي هي إحدى مؤشراتها، وهو انتشار يجعلنا قادرين على تحديد ملامح استخدامها وتفسيره. وذلك بالطريقة نفسها التي تمكّننا من تعيين وشرح إحياء فكرة حقوق الإنسان الأساسية، والتي بدا أنها تلاشت خلال المرحلة الصناعية عندما كان على فكرة العمل أن تحمل معنى الأفعال ومعنى الظروف. أما اليوم، فإنّ فكرة الذات هي التي تحمل المعنى الرئيسي للحياة وللفعل الاجتماعيين، باضطلاعها بعملية عكسٍ للمنظورات تستبدل بالبحث عن الكفاءة الإنتاجية تعريفاً للظروف، من حيث التذوّت أو نزع التذوّت.

إنّ حرصي على الكلام على الحركات الإيتيقية بدلاً من الحركات الاقتصادية والاجتماعية، في مجتمع التواصل والعولمة الاقتصادية، يهدف بالتحديد إلى تحرير الرهانات الإيتيقية والديموقراطية من روابطها مع المصالح الاقتصادية أو التأثيرات السياسية. نحن في مجتمع الحداثة الفائقة بعيدون إلى حد ما من انتصار الحتمية التقنية أو الاقتصادية. على النقيض، تسيطر على هذه المرحلة من الحداثة، كما سبق وذكرت،

مواجهةٌ ما فتئت تزداد مباشرةً ما بين الذات والذات المضادة، ما بين التذوّت ونزع التذوّت. لهذا إنّ الرهان الرئيسي لنقاشاتنا ولنضالنا إنما هو ابتكار الذات – بالتعليم والقوانين، وبالكلمة والقدوة – كوعي وتكوين للابتكارية وللكرامة، وكإرادة لدى الأفراد والجماعات على حد سواء للتمتّع بها.



الفصل الرابع

التذوّت ونزع التذوّت

التذوّت

التذوّت هو تماهي فرد أو مجموعة مع هيئة الذات التي تتطابق مع حضارتهم وممارساتهم، مثلما أن التنشئة الاجتماعية هي تماهي فرد أو مجموعة مع معايير وطرق تنظيم الحياة الاجتماعية زمانياً ومكانياً.

لكن من الضروري أن نستكمل هذه الصيغة البالغة العمومية بصيغة أخرى أكثر وضوحاً وإفادة للمراقب: إن سيرورة التذوّت هي وعي الفرد أو المجموعة بالحقوق الأساسية، أي الحقوق الكونية للذات الإنسانية، التي أوجزها كما يلي: الحرية والمساواة والكرامة (قد واءمتُ هذه الصيغة انطلاقاً من شعار "الحرية والمساواة والأخوّة" الذي تمّ اعتماده خلال "الثورة الفرنسية"، لأنني أرى أن فكرة الأخوّة التي تندرج ضمن إطار هيئة الذات التي تتطابق مع المجتمعات القانونية السياسية لأوروبا القرن الثامن عشر ما عادت تتوافق مع ظرفنا الراهن، ولا حتى فكرة التضامن التي كانت موائمة تماماً للمجتمعات الصناعية التي عشنا فيها لفترة طويلة جداً).

يجعل التذوّت الفردَ أو المجموعة حاملاً للحقوق الإنسانية الأساسية، أي يجعلهم ممثلين عن حركة اجتماعية، أو بالأحرى عن حركة إيتيقية وديموقراطية في مجتمع الحداثة الفائقة. ومثل جميع الحركات في المجتمعات أو الحضارات الأخرى

تندرج حركة كهذه ضمن صراعية اجتماعية، وهذه الصراعية الاجتماعية تضع على التضاد جملةً من الحركات التي تدافع عن مصالح متعارضة اجتماعياً ولكنها قائمة ضمن توجهات ثقافية مشتركة للمهيمنين والمهيمن عليهم في حضارة بعينها. أعود وأكرر: ليس هناك ما يبرر أن نماهي مماهاة كاملة إمّا الحركة العمالية وإمّا نشاط تنظيم المشاريع الاقتصادية مع الذات في المجتمع الصناعي، ذلك أن الخصوم الطبقيين يتقاسمون "تأويلاً ثقافياً" واحداً للممارسات الاجتماعية في هذا المجتمع.

تكفي هذه التعريفات الأولية للبدء في مقاربة المشكلات التي يطرحها كل ظرف تاريخي ملموس. تأتي في المقام الأول مشكلة العلاقات القائمة بين التذوّت والمستويات الأدنى من السلوكات الاجتماعية: المستوى السياسي، أي اتخاذ القرارات العامة، والمستوى المؤسسي والمستوى التنظيمي - كما تعرّفهما السوسيولوجيا التقليدية - اللذان يتكفلان بمصالح خصوصية ويؤديان وظائف معينة داخل التنظيم العام للمجتمع، كما في حالة المؤسسات.

إلى ذلك، ينبغي بطبيعة الحال إضافة دراسة مختلف سيرورات التحديث (modernisation)، التي سأعرض لها في بداية الجزء الثالث من الكتاب. ما يهمني هنا أن أرسم الحد الفاصل ما بين المسارات الأكثر ابتكارية، أي تلك التي تتكفّل بالتوجهات الثقافية الجديدة أو الرهانات الاجتماعية الجديدة، وبين المسارات التي تطرأ في مستويات أدنى من الحياة الاجتماعية.

لقد اعتدنا النظر إلى المشكلات التي تشكك بتنظيم الحياة السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، أي تلك التي تطرأ على مستوى الدولة، بوصفها الأهم من بين جميع المشكلات. لكنني أتخذ هنا منظوراً مختلفاً، لأنني أولي الأهمية الكبرى للتوجهات الثقافية والعلاقات الاجتماعية التي تتصدر المجتمع وليس لتلك التي تحلّ في أعلى مستويات الدولة.

مراحل التذوّت

لا ينبغي أن ننظر إلى مجتمع الحداثة الفائقة الذي نحن على مشارفه على أنه مجتمع تقنيات وتبادل واتصالات، أو كمجتمع موضوعات، وإنما كمجتمع ذوات إنسانية.

لقد اكتشفنا في القرنين السابع عشر والثامن عشر القوة الابتكارية والتحريرية للعقل، فهي التي افتتحت قرن الثورات والاستقلالات السياسية. ثم بنينا مجتمعات التقدم التقني ونضالات العمال، التي انتشرت في جميع أصقاع المعمورة.

لكن حركات مضادة كانت تنشأ كل مرة، يدعمها التحالف القوي بين الدولة العسكرية والربح المنفصل عن الإنتاج والعمل، وكانت تُهدّد بترجيح كفة العنف واللاعدالة واللامساواة. أقبل القرن العشرون مع الحرب العالمية الأولى التي تسببت في إزهاق حياة كثيرين والتضحية بآمال كبيرة، كما تسببت في هلاك كثير من حركات التحرر ومن جميع التوجهات، ومنحت الغلبة للدول الاستبدادية القومية أو الشمولية. في هذا السياق، تبقى الإبادة العرقية للأرمن الحدث الأبرز لهذه الحرب.

تنبجس اليوم أنماط تحررية جديدة، مدفوعة بمعرفة العالم وعلى نحو أكبر بالوعي بالذات. لكن هذه الحداثة الفائقة يتهدّدها بدورها إنشاء إمبراطوريات ونزعات جماعاتية هوياتية جديدة.

لتذليل هذه التهديدات، نحتاج بعد قرن من الثورات السياسية وقرن من الحركات الاجتماعية التي كان العمّال حاملها الرئيسي إلى تأسيس سياسة جديدة قائمة على الدفاع عن الحقوق الإنسانية التي ينبغي الاعتراف بها كحقوق كونية. ونستطيع أن نَصف بلا تردد هذه السياسة الجديدة بالديموقراطية، لا لأنها تقوم على انتخابات حرّة، أساسية بلا ريب، وإن تكن غير كافية مطلقاً، وإنما لأنها ترتكز على اعتراف الأكثرية بالحقوق الإنسانية الأساسية: الحرية والمساواة والكرامة.

ابتكرنا في ما مضى مؤسسات سياسية حرّة، في هولندا وإنكلترا والولايات المتحدة وفرنسا أولاً، ثم نشأت في بلدان عدة وبصور متنوعة ديموقراطيات اجتماعية مرتبطة بحركات إنهاء الاستعمار وحركات تحرر المرأة؛ كذلك علينا اليوم أن نبتكر سياسة حقوق، أي سياسةً للاعتراف بحق الجميع في الاحترام وتلقّي المعونة في حياتهم وابتكاريتهم وحقوقهم المُلكية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

فقدت المجتمعات الحالية في الجهات الأربع من العالم بوصلتها، وتقطعت السبل بالأفراد، كما بالمؤسسات والدول، في بحثهم عن قيم الأنوار التي إمّا أنها انطفأت وإما تعرضت لأنماط شتى من العنف. وليس في وسع التسامح الجمهوري ولا التضامن

الاجتماعي أن ينير السبيل الذي نتطلع إلى الاهتداء إليه داخل غابة المصالح وأنماط اللامساواة والتلاعب. إن النور الذي قد يرشدنا إلى هذا السبيل هو نور داخلي، إنه نور حقوقنا والوعي بها، تلك الحقوق التي ترتكز أساساً على ابتكاريتنا، مثلما ارتكزت في ما مضى شرعية الأجر الذي نتقاضاه على عملنا وعلى ما نقدمه من منفعة اجتماعية في إقليم وطني.

إنني إن تكلمت على الذات كثيراً، فذلك كي أعيد وعي الإنسان المبتكِر والقادر على الفعل الحر إلى مركز التحليل. لكنّ هذه الحقوق الإنسانية الأساسية ينبغي أن تتحول إلى قوة فعل شخصية وجمعية، وأن تتجسد في مؤسسات من صنف جديد تحمل بالضرورة هدفاً مزدوجاً: تحرير سيرورة التذوّت وتحفيزها والنضال ضد هيئات وقوى نزع التذوّت.

أفضّل التحدّث هنا عن بعثات (missions) لا عن إدارات تنفيذية أو مشاريع أو حركات اجتماعية، وإنما هي برامج من شأنها أن تُدرج الحقوق الإنسانية الأساسية في صلب التدخل التحريري والتربوي. لا بد لهذه البعثات، كي تحافظ على خصيصتها، أن تعرّف بمصطلح التحرر والدفاع الملموس عن الحقوق الأساسية ضد المصالح والنفوذ وصور البيروقراطية. وأنا هنا لا أتموضع على سوية واحدة مع الحركات الاجتماعية، بل على مستوى ذي ارتباط أقل مباشرةً بالحقوق الكونية التي تناضل ضد أنماط الهيمنة الاجتماعية والسياسية. وأريد بذلك أن أنبّه إلى أن مرجعية التذوّت يجب أن تصبح مؤسسية لا محالة، وأن أُبرز ضرورة الربط بين احترام القوانين الكونية واستمرارية المساعي وترجمتها إلى أحكام قانونية تتطابق مع متطلبات الأكثرية. لا ينبغي أن يكون هناك قطيعة بين مجال التذوّت ومجال الشرعية.

سيكون من العبث والخطورة أن أزعم أنني أعدّ برنامجاً لحكومة (صالحة) داخل عزلة المكتب وفي ظرف تاريخي شديد الاضطراب. مع ذلك، أريد أن أذكر بعض هذه البعثات التي تشكّل موضوع حاجة إيتيقية وديموقراطية بالغة الحساسية ومن شأنها أن تمهّد الطريق أمام أنماط تحررية.

على "بعثة الحياة" أن تضع آلية لربط المعارف بالمعدّات الضرورية بغية فهم وإنقاذ الحياة من الأمراض الرئيسية ومن جميع صور تلف الجسد، وبخاصة المخ. إن الدفاع

عن الحياة لا يجب أن يكون أثراً من آثار تقدم المعرفة فحسب، بل هدفها الرئيسي، وأن يتخطى جميع أنماط المقاومة واللامساواة الاجتماعية والضوابط الإدارية والفئوية المهنية والعزل. على الأوروبيين أن يُنشئوا جامعات بحث حكومية تختص بمسائل الحياة والموت كتلك التي سبقهم إليها الأميركيون والبريطانيون، ليكون الهدف منها إعطاء شكل مؤسسي للحق في الحياة من شأنه أن يسمح بتعبئة الموارد المتاحة للاعتراف بحق كل فرد بالعيش.

على "بعثة العمل" أن تعيد إلى الأذهان أن الابتكارية عملٌ، وباعث للمعرفة وللابتداع ولفتح أسواق جديدة ولاكتشاف موارد جديدة. ولنتوقف عن الانسياق وراء خداع صانعي الدعاية في مجتمع الاستهلاك. إن الإنتاج هو الذي يُحرّر لأنه يستند إلى إرادة العيش. أودّ أن تحشد قطاعات عمل كاملة ما لديها من موارد لإيجاد فرص عمل، وأن تستنفر في المقام الأول الرغبة في الاستثمار، وهو ما نراه حيز التنفيذ في عدد من الاستراتيجيات.

لنأخذ فرنسا كمثال – هو المثال الأقرب إلى نفسي –: لا يجب أن نقبل أن يترك جزءٌ كبير من السكان عرضةً للإقصاء الاجتماعي، ومن ثمّ لصور التلاعب المتعددة والحلول الوهمية التي تقترحها الأحزاب الديماغوجية ويحركها كره الأجانب فضلاً عن الشعبوية. بمصطلحات أكثر دقة: نعلم أن الاقتصاد الحالي يزداد تمحوراً حول المدن العالمية أكثر مما حول الدول الوطنية؛ إذاً لننشئ بعثات تكون مهمتها مشاركة أكبر جزء من الإقليم الوطني في التبادلات العالمية. إن أحد أكبر أسباب قوة ألمانيا في أوروبا أنها تتوافر على مدن عالمية عدة: برلين وهامبورغ وميونخ وشتوتغارت ومدن الراين وفرانكفورت... إلخ. على فرنسا مثلاً أن تعيد الحياة إلى ليل، المدينة العالمية في الشمال، التي دمِّرت بفعل تراجع التصنيع، وإلى مرسيليا التي لم تعرف كيف تنتقل من الاقتصاد الاستعماري إلى الوعي ما بعد الصناعي المعولم. أودّ عودة ميمونة لشمال فرنسا إلى الاقتصاد العالمي، الأمر الذي سيؤدي إلى إضعاف "التجمع الوطني" ("الجبهة الوطنية" سابقاً) الذي يُهدّد الاقتصاد والديموقراطية معاً.

على "بعثة المستقبل" أن تشرّع أبواب المجتمع أمام الشباب الذين أقصوا منه، وأن تفعل ذلك خصوصاً بإعادة تفعيل المصعد الاجتماعي، أي بمكافحة جميع النتائج

السلبية لمنظومة التربية التي أمست في بلدان كثيرة منظومة لتعزيز صور اللامساواة بدلاً من أن تتيح للشباب فرص النجاح والترقية. إن عجز منظومات التربية عن إصلاح نفسها يُشير إلى ضرورة ابتكار فاعلين يكون هدفهم المباشر والدؤوب، في مجال التربية، هو تعزيز حقوق الجميع وتلبيتها.

يجب أن تُمنح "بعثة الاستقبال" الأولوية في جميع البلدان التي أغلقت حدودها أمام المهاجرين واللاجئين بعد أن كانت لمدة طويلة بلداناً مستقبلة للهجرة، مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا وكندا والأرجنتين. وجميع الإجراءات المزعومة التي تهدف إلى "تحسين" نظام "شنغن" في أوروبا إلى جانب الاعتراف بأن مستقبل السلام يعتمد في المقام الأول على استقبال ثقافات مختلفة ليست كافية في هذا الصدد، ناهيك عن أن القرارات والنقاشات الحالية لا ترقى البتة إلى مستوى المشكلات، فضلاً عن كونها شائنة بحقّ أولئك الذين لا يعرفون سوى إقفال حدودهم في وجه بؤس العالم.

يجب إعادة تنظيم "بعثة مراحل العمر" بالسرعة القصوى، إذ يبدو - بعد كل جهود التجديدات التي شهدتها بعد الحرب العالمية الثانية - كأنه تمّ التخلي عنها أو اقتصرت أطرها على نقاشات لا نهاية لها حول سنّ التقاعد وتوازن الضمان الاجتماعي. تعتمد حياتنا على عوامل أخرى غيرنا، وتؤثر فيها التغييرات الاقتصادية وأزمة فرص العمل. لذلك، لا يكفي الكلام على ضرورة إعادة التدريب المهني كأن القضية ستنتهي ببضع جلسات تعليمية. ينبغي أن يتلقى كلّ منّا وسائل تتيح له التفكير والتنبؤ بحياته والتخطيط لها بدلاً من الاقتصار على الانتقال من وصاية المعلمين إلى وصاية أرباب العمل ثم وصاية الصناعات الترفيهية والاستهلاكية. يجب أن يكون معنى الحياة موضوع بناء شخصي، وفي الوقت نفسه موضوع فعل لسياسات اجتماعية ذات إلهام كوني.

إن الفكرة التي تلزم مباشرة عن هذه المقترحات هي أن الهدف الرئيسي من السياسات التي نحتاج إليها هو التربية، لكن ليس بالمعنى الذي نعطيه عادةً لهذه الكلمة والذي يختزلها إلى التعليم العمومي، وإنما بالمعنى الذي يؤويه مصطلح التثقيف الذاتي الألماني والمستند إلى مفهوم المنظومة الثقافية (paideia) الإغريقي.

تحرير الذات

إن إقحام حقوق الذات في مناحي الحياة الاجتماعية كافة غير كاف وحده. لا شك في أن هذا الفعل التوكيدي، مستنداً إلى احترام المرء لنفسه وللآخرين بوصفهم ذواتاً إنسانية، ضروري لكي تتحول الفكرة إلى تجربة معيشة، ومن ثمّ إلى علاقات متبادلة ومشاعر ومشروعات وقرارات، لكن على التذوّت أن يؤكّد ذاته أيضاً ضدّ "الأخلاقيات" الأخرى، وضد التحديدات الأخرى للخير والشر التي لم تُفرض من طرف متطلبات وحقوق الذات، وإنما من طرف مصلحة المجتمع والهيمنة ومصالح الأقوياء ونفوذ التقاليد وكل أنساق الاجتماعي، أكانت دينية أم إثنية أم سياسية، أو حتى تلك التي يحكمها التحزّب والأحكام المسبقة والعرقية بصورها كافة.

تبرز هنا أهمية ما سبق ودعوته "نزع مأسسة الذات". على التذوّت في مجتمعاتنا الداخلة في طور الحداثة الفائقة، لكنها ما زالت تمتثل لقوى ثقافية أو بيولوجية أو اجتماعية خصوصاً، أن يحمل في المقام الأول معنى التحرر من الأحكام الأخلاقية أو حتى المعرفية والجمالية التي فرضها هذا الصنف من الوجود المتعالي أو ذاك. وبدقة أكبر: ينبغي أن ننتقي من إرثنا الثقافي والاجتماعي كل ما يمكن عدّه تذوّتاً، وأن نحارب كل ما يخالف حرية الذات ويُخضعها لواجبات علوية في ما يخص الإنتاجية والانتماء إلى شعب أو جماعة، أو حتى - في الحالات القصوى - يجعلها تمتثل لمحظور لا نعرف مصدره أو علته، ويشكل انتهاكه موضوع إدانة لا من طرف المؤسسة فحسب، بل من طرف الشعب بأكمله.

ينبغي أن تُعطى الأولوية لمحاربة المحظورات والأحكام المسبقة المترسخة بعمق في حضاراتنا، أي تلك التي تطاول ما نطلق عليه اسم الجنسانية التي يُستحسَن تحديدها بمصطلح اجتماعي وليس بيولوجياً، كـ"الجنوسة" (genre). ألا تصطدم المرأة اليوم كما البارحة بأحكام مسبقة ومعايير تنسب إليها أنماطاً متنوعة من الدونية والعجز؟ يحضرني مثالٌ في هذا السياق. بعد دمج المدارس العليا للأساتذة في فرنسا، وهي مؤسسات تربوية على أعلى مستوى كانت حتى ذاك الوقت لا تزال تطبّق نظام الفصل بين الذكور والإناث، لوحظ أن الناجحين من الفتيات والفتيان بعد اجتيازهم مسابقة مشتركة كانوا يتحصّلون على نتائج متشابهة في جميع الفروع، ما عدا فرع

واحد كان صعباً على الفتيات: الرياضيات والفيزياء النظرية، وهو فرع يتطلب معارف ومهارات بالغة التعقيد. بدا التفسير بديهياً بالنسبة إلى البعض: إن الذكاء الذي تتوافر عليه المرأة أقل تجريداً (الأمر الذي تناقضه النتائج المدرسية الأفضل عموماً مقارنةً بالرجال). لا يكفي لتجاوز هذه الكليشيهات امتلاكُ معرفة معمّقة بالوقائع، بل لا بدّ من محاربة الأحكام المسبقة بفعّالية، تلك الأحكام التي تفعل فعلها في الأسر ولدى الفتيات أنفسهن وتوجّههن نحو نشاطات أقل "نظرية" وأكثر "عملية". يحضرني مثال آخر حول دراسة بيّنت أن الفتيات، الطالبات في الكيمياء، يتحصّلن على نتائج أفضل من الفتيان ويطمحن مع ذلك إلى مسيرة مهنية أدنى مما يطمح إليه الفتيان. إن هذه الأحكام المسبقة لن تنحسر إلا ببطء وصعوبة. مع ذلك إن انحسارها أمر لا بدّ منه.

يزداد تحرير الذات صعوبة عندما تكون حقوق الذات، في مجتمعاتنا المحدّثة جزئياً فحسب، محدودة بـ"الدفاع عن المجتمع" أو ببساطة أكثر برفض الآخر. من هنا، تأتي أهمية "الرسائل المحرِّرة"، خاصة الصادرة عن المفكرين الكبار أو العارفين المدافعين عن الشعب، مثل فيكتور هوغو، صاحب رواية البؤساء التي يعطي أسقف في بدايتها الشمعدانات الفضية لجان فالجان، المسجون الهارب الذي سيصبح قريباً رجل أعمال محترم! مع ذلك، هذا الشخص الذي كرّمه الفرنسيون بجنازة وطنية قررتها السلطات العلمانية لم يكن يقصد تشجيع السرقة ولا إظهار نوع من العلوّ الأخلاقي للرهبان على الناس العاديين. لكنه لامس أنفس الجميع، صغاراً وكباراً، عندما اعترف بعظمة الشخص الذي ضحى بأشياء ثمينة من أجل قراره الاعترافَ بالمنبوذ كذات إنسانية، أي الاعتراف به صنواً له، وبوصفه الأكثر احتياجاً إلى المساعدة.

حدود تحويل المنظومة المدرسية

ينبغي التطرق هنا إلى حضور هذه المشكلات في المنظومة المدرسية أيضاً، وهي التي كانت حاملاً في القرن التاسع عشر في أوروبا لأقوى توجهات المجتمع الديموقراطية، ولا سيما في فرنسا. كما بيّن فرانسوا دوبيه François Dubet جيداً، تحدَّدت المدرسة الجمهورية تاريخياً بالبحث عن الحرية والمساواة خلافاً لما تبدو عليه اليوم، إذ تُهيمن

على فعلها أنماط متزايدة من اللامساواة والثقة المفرطة في روح التنافس والإدارة البيروقراطية.

إن تدخل المؤشرات الكمية التي أنشأها PISA (البرنامج الدولي لتقويم الطلبة، وهو هيئة تابعة لـ"منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية" (OCDE)) هو الذي كشف عن تناقض الأداء الفعلي للمنظومة المدرسية الفرنسية مع خطابها، وعن أن آثار اللامساواة الاجتماعية في النتائج المدرسية الفرنسية تتجاوز بكثير ما يُسجّله غيرها من الدول الأوروبية.

لكن يجب أن توضع هذه النتائج محل تساؤل، وكما يلاحظ فرانسوا دوبيه، المنظومة القديمة والجديدة ليستا مختلفتين جداً، فكلتاهما تضع قيوداً وتفرض حدوداً نستطيع رصدها في واقع أنه لم يستعَض عن مدرسة الجمهورية بمدرسة الشباب، وإنما بـ"مدرسة المؤشرات" التي أدخلت تصوّراً تسييرياً (managérial) عن التعليم، وهو تصورٌ أعلى بطبيعة الحال لأنه يولي الممارسات اهتماماً أكبر من الخطاب، إضافة إلى أنه حريص على نقل الكفاءات لا المعارف فحسب، لكنه لا يتساءل، كما كان ينبغي أن يفعل القائمون على إصلاح المنظومة المدرسية، حول نمط المواطنين والعمال، وبصورة أكثر عمومية، حول نمط البالغين الذين تقع مسؤولية تهيئتهم على عاتق المؤسسة التعليمية.

إن تطرقتُ إلى ما يمكن عدّه الحدث الرئيسي في التاريخ المدرسي الحديث، أي إدخال المؤشرات التي تتيح التقويم، فذلك لأن غياب تصور ثقافي وسياسي واجتماعي مهيمن في مجتمعنا من شأنه أن يفضي لا إلى انفتاح أكبر للمنظومة المدرسية، بل إلى إحباط ثانٍ: إحباط المعلمين الذين يفقدون الحماية التي كانت تؤمّنها لهم الفئوية المهنية (corporatisme)، بالإضافة إلى إحباط التلاميذ الذين كشفت المؤشرات عن مكامن ضعفهم التي غالباً ما تمتدّ إلى الوالدين. ما لا شك فيه أنه لا يكفي أن يسعى المجتمع إلى الإنتاجية والتنافسية فحسب، ولا يكفي حتى أن يقتصر بحثه على كبح تزايد أنماط اللامساواة. لا يكفي أيضاً أن يحارب الأعداء وأنماط السلطة كي يكوّن أفراداً أحراراً. يجب أن تتوافر لديه الرغبة في تنمية الابتكارية وروح المبادرة لدى التلاميذ، وتعريفهم بالنماذج المختلفة للتربية. جملة القول: إن المدرسة بوضعها

الحالي في عدد من البلدان، ولا سيما فرنسا، مناهضة للديموقراطية قطعاً، ما دام التلاميذ لا يسهمون في تقديم تصور عن المدرسة أو تقويمها، حتى عندما يكونوا راشدين أو بالأخص عندما يكونون كذلك. إن هذا الإسهام يفترض أن يُعنى التقويمُ بالغايات الثقافية والاجتماعية والسياسية للمدرسة، وألا يقتصر على المهنية منها فحسب. لا يكفي أن نكون مناهضين للإكليروس أو للمَلَكيّة حتى نكون علمانيين! بل ينبغي إضافة إلى ذلك أن نعترف بالابتكارية وبالقدرات الكامنة (capabilities)، وفق تعبير أمارتيا صن، لدى التلاميذ والطلاب، ولا سيما في حال لم يتلقوا في وسطهم تسهيلات في التجريد أو التواصل.

انحدار الدولة الوطنية

تتأسس الأيديولوجيا "الجمهورية" المقترنة بالديموقراطية على تصور معين للمدرسة والأمة. لذا من الضروري التذكير بأن هذا النموذج الفرنسي الجمهوري والعلماني يتعامل اليوم بأسلوب غير متكافئ مع الفئات المحرومة. ولئن كان النموذج المدرسي يخدم مصالح الطبقات الوسطى بأفضل من مصالح الطبقات العليا، فإن ذلك لا يحول دون أن ترعى الطبقاتِ العليا "مدارس كبرى" توظف المديرين التنفيذيين للمشاريع والبنوك وتحرص على مراكمة مزاياهم أكثر من حرصها على إنتاج التحولات الاجتماعية التي من شأنها الحدّ من اللامساواة.

تنطبق المعاينة نفسها على المفهوم الوطني للدولة. صحيح أن الجيش الجمهوري الفرنسي لم يكن مضطراً إلى دعم نظام حكم مثل الاشتراكية القومية الألمانية، لكن لئن أدى بعض الأفراد دوراً رئيسياً في مقاومة النازية باسم شعور شخصي بالشرف أو باسم التقليد العسكري، فإن الجيش الفرنسي اتبع في أكثريته الكاثرة قائده الموقّر عندما أصبح رئيس دولة التعاون مع ألمانيا. وكذلك الأمر في الفترة السابقة، فترة إنشاء إمبراطوريات استعمارية جديدة، إذ نشأ الاستعمار الفرنسي باسم الروح الجمهوري، وكان يبحث عن تعبئة الجنود أكثر من جني الفوائد. وكيف لنا أن ننسى أن الحرب الجزائرية كانت توجّه من باريس والجزائر العاصمة على يد قادة "الحزب الاشتراكي"،

إلى أن تمكّن الجنرال ديغول، رغم مقاومة الجيش الفرنسي والفرنسيين في الجزائر، من دفع فرنسا إلى تقبّل استقلال الجزائر الذي كان لا مفرّ منه سياسياً رغم نجاحات الجيش على الأرض؟ هذا يقودنا إلى تبني رؤية أكثر نقدية لما يسمّى التصوّر الفرنسي أو الجمهوري عن الأمة. مع ذلك، لا أسعى إلى الابتعاد عنه كثيراً، وأجد من غير المقبول أن نعتبر أن الملتحين (les poilus) قد سيقوا إلى الموت بوداعة تامة في الحرب العالمية الأولى.

بالرجوع إلى ماضٍ أبعد، إن رفضي أشدّ لنقد الوعي الثوري لجيش فالمي Valmy وجيمابيس Jemmapes. أكتب بطبيعة الحال في بداية القرن الحادي والعشرين، حيث لا حكم ملكيّاً تنبغي الإطاحة به ولا مشروع إمبريالياً بسماركياً يتعين صدّه، لكنني أعي منذ الانتخابات الرئاسية سنة ٢٠٠٢ ضرورة الصمود في فرنسا في وجه الشعبوية القومية والمعادية للأجانب التي لدى حزب "التجمع الوطني" ("الجبهة الوطنية" سابقاً). ولكَم شعرت بفرح غامر وارتياح بالغ وأنا أرى مارين لوبين Marine Le Pen تتضعضع خلال مواجهتها المتلفزة مع إيمانويل ماكرون.

ينبغي الخروج من النموذج الجمهوري كما تعيّن الخروج في ما مضى من النموذج الملكي والكاثوليكي. الأمر الذي يعني أن اللعبة الديموقراطية لم يعد يمكنها أن تبقى مقتصرة على تعزيز فرص وصول حزب من أحزاب الطبقات الوسطى إلى السلطة. والديموقراطية نفسها ما عاد بالإمكان تعزيزها بالرهان على إصلاحات مؤسسية محدودة، بل عن طريق التأكيد الجذري للحقوق الإنسانية الأساسية ليس إلا، وبعنفوان ما كانت عليه الجبهة الشعبية وإصلاحات التحرر الكبرى سنة ١٧٨٩، ليس في فرنسا فحسب، بل في العالم الغربي برمته.

لم يعد في مستطاع إرث ما ندعوه المرحلة الجمهورية والديموقراطية الاجتماعية أن يرشدنا في البحث عن ديموقراطية قادرة على الصمود في وجه كثرة "السلطات الشاملة"، سواء أكان مصدر إلهامها قومياً أم دينياً أم استبدادياً أم شمولياً. وحدها فكرة أن الإنسان يبتكر العالم وقادرٌ على تحويله بما لديه من ابتكارية وبتأكيد حقوقه الأساسية هي التي تسمح لنا بابتكار هيئة جديدة للذات الإنسانية، وتقوم على نحو كامل ومباشر، أكثر من الهيئات التي سبقتها، على هذه الحقوق الأساسية. وقد أشرت

في بداية هذا الفصل كيف لهذه الحقوق وعليها أن تتجسّد في "بعثات" ينبغي أن تلج جميع أنماط السلطة.

علينا أن ندرك على الخصوص أن مصير الأمّة والمواطن لم يعد من الممكن أن يُحسم داخل الحدود الوطنية. فالسلطة الشاملة اليوم، شأنها شأن أنظمة الأمس الشمولية، تشكّل تهديداً للحرية والمساواة كما للحداثة بكل صورها. شارك الأوروبيون في انتقام الحداثة الديموقراطية سنة ١٩٤٥، لكن يقع على عاتقهم الآن أن يبنوا، عبر البعثات المتتالية، ديموقراطية القرن السياسي الجديد الذي نقف على مشارفه.

من المنطقي أن ننتظر الكثير من البلدان التي أسهمت خلال القرون الأخيرة في دفع الديموقراطية إلى الأمام، حتى إن كانت قد فرضت أيضاً هيمنتها على سائر االعالم، إذ يتعلّق الرهان هنا بتحديد ديموقراطية جديدة متوائمة مع الحداثة الفائقة. سيحتاج توطيد الديموقراطية في أصقاع أخرى من العالم إلى الاستلهام من النهضة الديموقراطية في الغرب إن هي أرادت أن يُكلل انتعاشها العام بالنجاح، وهو ما حدث من سنة ١٩٦٥ إلى ١٩٨٩ مع الحركات الديموقراطية الكبرى في العالم الشيوعي، التي استلهمت من هذه النهضة.

ولنبقى يقظين لدى الكلام على التذوّت إلى أننا نشير في آن وعلى نحو لا يقبل الانفصال إلى صعود الحداثة نحو الحداثة الفائقة، أي نحو مرحلة يكون فيها الوعي التام والمباشر بالحقوق الإنسانية الأساسية هو المبدأ الوضعي لدمقرطة الحياة السياسية ولابتكارية الفاعلين الاجتماعيين، ولبناء الذات وحقوقها في الحياة الفردية والجمعية. تأخذ الإنسانية في هذا السياق معنى التربية وفلسفة التاريخ، كما تأخذ الذات معنى تحقق الوعي بالذات لدى الإنسان المبتكِر بالتوازي مع تجاوز معايير جميع المؤسسات التي تقف حائلاً أمام التذوّت باسم احتياجاتها الوظيفية الخاصة.

إذاً، لنستعد الثقة، بدلاً من القنوط واليأس والكآبة، بالائتلاف الضروري بين إدارة المجتمع ووعي الإنسان بنفسه بوصفه ذاتاً. لا يتعلق الأمر هنا لا بثورة ولا بالذود عن النظام القائم. على التذوّت أن يكون أيضاً قوة قادرة على تطوير الرأي العام بدعم من الأكثرية.

نزع التذوّت

لا يمكن لتحليل التذوّت وأهدافه وسيروراته أن يُفهم ما لم يُستكمل بتحليل يُكافئه دقةً لنزع التذوّت الذي ينطوي على خطورة كبيرة بخاصة في لحظة تاريخية يبرز فيها تدمير الفاعلين القدامى بشكل أكبر من ابتكار فاعلين جدد، وتتمتع المفردات القديمة وذاكرة المعارك الطويلة بحيوية ومعنىً وحميّة أكبر من المفردات الجديدة، وحيث يُساورنا القلق من الحضور المتكاثر للدول الاستبدادية والشمولية، وللأسواق غير الخاضعة للرقابة، وللتكيّفات الصعبة.

إن هذه الخطورة تلوح من الكلمة نفسها، ونشعر برائحة الشر والموت وراء كثرة مقاطعها الصوتية. نعلم ما يعنيه غزو أراضٍ جديدة، كما نعلم ما يعنيه استغلال العمّال، والعنف الذي ينتشر حيث يختفي النظامُ الذي يفرضه القانون. لكنّ الصعوبة التي تواجه عملية بناء التذوّت والتمهيد لظهور "فاعلين تاريخيين" جدد من شأنها أن تفسح المجال أمام إدراكٍ للمخاطر المتضمَّنة في نزع التذوّت.

وكما أن الوعيَ التام والفعلي بالحياة مشروط بوجود تصور عن الموت، كذلك لا نستطيع أن ندرك بحق حضور الذات من دون أن نعترف فكرياً ووجدانياً بالقوى التي تسعى إلى تدميرها. أليست صورة السجن هي أفضل ما يُنمّي لدينا الإحساس بمطلب الحرية؟

والحق أن تلمّس وجود الذات أصعب بكثير من تلمّس وجود العمل والقانون أو الآلهة في معابدها. فالكلام على الذات الإنسانية، وعلى وعينا بأنفسنا وتأملية فعلنا، إنما هو كلام يقصدنا، نحن.

يبرز نزع التذوّت في المقام الأول كحصيلة لإرادة إنكار حضور الذات الإنسانية لدى الخصم أو العدو. على وجه الخصوص، تحرم العنصرية ومعاداة السامية شعوباً كانت مستعمَرة في ما مضى أو اليهود التمتعَ بالحقوق والأفكار الكونية، ومن ثم تقدّمهم كشعوب تنتمي إلى مستوى أدنى من الإنسانية، أو حتى كشعوب لا تنتمي إلى الإنسانية البتة. إذاً، من الضروري التخلّص من هذا الصنف من التقويم والأحكام المسبقة، ذلك أن الذين يفكرون على هذا المنوال يرون أنفسهم فئة أو ثقافة أو عرقاً أكثر تفوّقاً. شكّل النازيون المثال الأكثر تطرفاً لهذا الوعي بالتفوق، الذي كان ينظر

إلى الشعوب الأخرى بوصفها تنتمي إلى ثقافات أو أعراق متدنية. لكن الحجج التي تلجأ إليها هذه الحملات تتصف عموماً بضعف شديد، وهي حجج فنّدها العلماء الذين باتوا يرفضون منذئذ كل مفهوم يتعلق بـ"العرق".

إذاً، يأخذ نزع التذوّت معنىً آخر عندما نصادفه كعائق واقعي، فيقوم على إنكار حتى فكرة الذات أو التمنّع عن تمييزها، وينطبق الأمر في النتيجة على التذوّت ونزع التذوّت على حد سواء. نقف هنا أمام حالة خطيرة، ولا سيّما أن ضرورة فكرتي التذوّت ونزع التذوّت لم تبرز أمامنا إلا في مجتمعات الحداثة الفائقة التي نحن على مشارفها، بينما لم آتِ على ذكرهما عندما عمدت إلى دراسة المجتمعات الحداثية السابقة على مجتمعنا.

أعتقد أساساً أنّ رفضنا فكرتي الذات والتذوّت في مجتمعات الحداثة الفائقة هو الذي يقود إلى امتناعنا عن تبيُّن وجود الهيئات الأكثر تطرّفاً لنزع التذوّت، وإلى جهلنا كيفيات مكافحتها.

يبلغ نزع التذوّت نمطه المتطرف عندما ينكر أخلاق المعتقَد، ويختزل السلوكات الاجتماعية إلى النفعية. لذا إنه يُفضي دائماً وعلى نحو متزايد إلى التدمير التلقائي بل إلى كره الذات والحقوق الإنسانية الأساسية.

نأخذ مثالاً حاضراً اليوم في جميع الأذهان: يتبنى جهاديو "داعش" أو "القاعدة" خطاباً دينياً يخدمهم في المقام الأول في إدانة ومهاجمة الأجانب الكفرة المتّهمين بالسعي إلى تدمير الإسلام. يمتزج الكذب هنا بالتشويه الإرادي للخصوم لإيقاعهم في الفخّ الذي نُصب لهم.

إن نزع التذوّت يعمل على احتقار الخصم حدّ معاملته كمجرد قاتل: جميع أنماط البروباغندا السياسية تعمل على احتقار الخصم وموجبات فعله، الأمر الذي يجعل "جائزاً" اللجوء إلى أساليب حرب معينة رغم أنها تتسم بكونها محظورة ومعاقب عليها بموجب الاتفاقات الدولية.

أمّا المراقبون القليلو الحيطة، فغالباً ما يرحبّون بهذا الصنف من التأويلات وينكرون، عن حسن أو سوء طوية، وجود بواعث مترفّعة، ويسعون دائماً إلى الدفاع عن المصالح المادية، خصوصاً إذا كانت غير قانونية. كذلك، تقدم الحروب الدولية على طبق من

ذهب ثيمات إلى البروباغندا بكميات لا تنضب، وتهدف بصورة رئيسية إلى التبخيس من قيمة موجبات الفعل لدى الخصوم ومن ثم الانتقال إلى محاربتهم.

يحدث هذا كذلك على نطاق أضيق متعلق ببعض الأحزاب السياسية المتصارعة، وقد يأخذ صورة متطرفة أيضاً، إذ تتراشق هذه الأحزاب الاتهامات بسرقة المال العام أو أموال المواطنين الفقراء، وهي بذلك تحاول امتهان الخصم أو إثارة الاحتقار تجاهه بذكرها وضاعة أساليبه وغلوّه في الشكوى. والقادة الشموليون هم عموماً الأشد سرعة في ابتداع مبررات ممتهنة لتفسير هجمات خصومهم.

الفصل الاجتماعي للذات

التذوّت دربٌ مشرَّع أمام الاعتراف بأن كرامة الإنسان مرهونة بكل ظرف جزئي، وبأنه لا ينبغي ترك أي شخص يعاني العزلة والإخفاق. فهو يعني إدراك أنّ على الحياة الاجتماعية أن تكون في خدمة الأفراد والمجموعات البشرية بدلاً من أن تنتظم لمصلحة المجتمع أو الدولة. ينبغي لدى استعراض كل ما من شأنه أن يُحفّز (أو يعوق) التذوّت أن ندرج التعبير الأكثر حدّة ومباشرة عمّا أردت قوله عندما أكّدت أن الذات لا يجب أن تُعرّف بمصطلحات اجتماعية، أي "الفصل الاجتماعي"، وبدقة أكثر نزع المأسسة عن العلاقات الاجتماعية والبين-شخصية، كالحب والصداقة، والتضامن والأخوّة. لا أستطيع في كتابي هذا أن أكرّس مساحة كبيرة لهذه الثيمة على أهميتها التي أخذت طابعاً أساسياً لا يسعنا معه الاقتصار على مجرّد ثناء شكليّ يُوجّه إلى الحب والصداقة. إن الفصل الاجتماعي أو المؤسسي هو ما يمنح تلك الأهمية الكبيرة اليوم للعلاقات المثلية القوية التي لا تعتمد على تشريع مؤسسي، طبعاً رغم أهمية أن يمنحها القانون تشريعاً كهذا. وأنا إن أتطرق (بكلمات قليلة) إلى هذا المجال الهائل، الذي أطلق عليه غوته Goethe والألمان "التجاذبات المختارة"، فذلك لأن ما يفصل فصلاً كاملاً مجتمع التواصل عن المجتمع الصناعي أن الارتباط بالموضوعات التقنية في المجتمع الصناعي يحتل مركز الصدارة، في حين أن الصدارة في المجتمع التواصلي هي للعلاقات، ولا سيما العلاقات البين-شخصية التي نلتزم نحوها التزاماً

شديداً، الأمر الذي أستطيع تيسير فهمه بصورة أفضل بالكشف عن أوجه التناقض في السياسات الاجتماعية لـدولة الرفاه (welfare state)، التي تولِّد قدراً كبيراً من أنماط الحماية الاقتصادية ضدّ الحوادث ومصاعب الحياة عموماً، والحياة العملية خصوصاً، في حين أرغب في الدفاع في نصّي هذا عن سياسات اجتماعية جديدة ينبغي أن يكون هدفها الرئيسي احترام كرامة كلّ إنسان.

ترد هذه الثيمة مراراً في هذا الكتاب، خاصة عندما أطالب بتحوّل عميق في السياسات والموادّ التربوية وتحوّل في حياة المستشفى والمدرسة. وكما نعلم، لعبت المرأة، ولا تزال، الدور الأهم في الاعتراف بهذه الحقوق، لأنها التي تضطلع بمعظم مهمات الرعاية (care).

نستطيع أن نلحظ الشكل الذي يمكن لحركة المرأة أن تكونه إذا ما اتبعنا هذه النهج في التفكير. كرست هذه الحركة في الفترة الحديثة جلّ جهدها في الصراع من أجل الاعتراف بالحقوق، واليوم عليها أن تنظم نفسها من أجل انتزاع الاعتراف بما سأطلق عليه "أعلى درجات تذوّت المرأة".

نحن بحاجة إلى حركة كهذه كي يلج التذوّت الحياة الشخصية ولا ينحصر في حدود شراكة الحب. ينبغي أن يتطبع الموجود برمته بالتذوّت لكي تأخذ الجنسانية معناها منه، بعد أن حولتها الهيمنة الذكورية إلى أداة في يد الرجال يستخدمونها في سبيل متعتهم. يقع على عاتق المرأة أن تتخطى هذه الجنسانية "المنفعلة" وتعمل على تحويلها إلى جنسانية "فاعلة"، ثم تُدخل هذا المعنى الفاعل في رغبة الرجل كي يتسنى له بدوره التسامي بالتذوّت. ينبغي أن يكون غرض شراكة الحب ابتكار علاقة تذوّت متبادلة، والمرأة هي المرشح الأفضل للعب الدور الرائد في هذا التحوّل، لأنها من يخضع للهيمنة الذكورية.

الوعي مقابل المؤسسات

بعض البلدان تحمل عن نفسها تصوراً موروثاً من الفترة الصناعية – أو حتى من حضارة قديمة جداً – رغم أنها دخلت مسبقاً في مجتمع الحداثة الفائقة، ويرزح بعضها

الآخر تحت عبء نظام حكم استبدادي أو شمولي لا يتيح أي مساحة للتعبير الحر عن وعي الإنسان لنفسه بوصفه ذاتاً، ويحيا البعض الآخر - أخيراً - في مؤسسات تعاني من التفكك والفساد وتهيمن عليها المحسوبية وغلبة المصالح الخارجة عن نطاق السيطرة. هل نستنتج من ذلك أن جميع هذه البلدان تعاني من غياب التذوّت أو حتى من نزع تذوّت فاعل؟ كلا. إن حكماً متشائماً كهذا ستكون له آثار سلبية، وخير مثال على ذلك فرنسا رغم أنها تعاني من وعي زائف بالذات، مثلها في ذلك مثل بلدان أخرى كثيرة. فتصوّرها "الجمهوري" عن نفسها يتجاهل ضرورة تكوين فاعلين اجتماعيين والاعتراف بتنوع الثقافات مع توجيهها نحو أهداف كونية مثل الحرية والمساواة والكرامة للجميع. بل إنها أبدت غياباً صادماً للتضامن مع اللاجئين، لكنها أبدت في الوقت نفسه عزيمة في الدفاع عن الحقوق الأساسية ورفضاً للانسياق وراء العنف الإثني وعمليات تصيّد عنصرية في أعقاب الهجمات الدموية. إن وعي المواطنين في هذا البلد متقدم على المؤسسات، بل على الأحزاب. في المقابل، يصعب فهم كيف أمكن للرأي العام البولندي، الذي أيّد بقوّة حركة "تضامن" سنة ١٩٨٠-١٩٨١، أن يأتي بعد بضعة عقود بحكومة ذات توجه متناقص تماماً. تقتضي الحكمة في مثل هذه الحالات العمل على تقريب القرارات المتّخذة من الرأي العام قدر الإمكان، والعمل خاصة على الدفاع عموماً عن جميع الحالات الفردية.

في حالات أخرى، كما في إيطاليا والولايات المتحدة، نجد، على العكس، أنّ نخبة من فقهاء القانون والمفكّرين هي التي تدفع ببلدها نحو تصور أكثر ديموقراطية عن ذاتها. هكذا، تتنوع بشدّة استراتيجيات الصعود نحو التذوّت.

بمفردات أعم: في حين كانت الحركات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الصناعية هي التي تشدّ الرأي العام نحو الأعلى، كما في الولايات المتحدة في زمن روزفلت وفي فرنسا أيام الجبهة الشعبية والتحرير، رأينا في البلدان التي شهدت عام ٢٠١١ أنشط حركات الربيع العربي رأياً عاماً طالبياً قليل التنظيم لكنه شديد الحساسية إزاء مبادئ الديموقراطية، ينتفض بتلقائية ويكشف في الوقت نفسه عن ضعف في قدرته على الصمود أمام قوى القمع.

لكن ما ينبغي أن نبقي عليه كخصيصة للمجتمعات الأكثر تقدماً في حضارة الحداثة

الفائقة هو الأهمية المتزايدة من حيث حجمها ودرجة مباشرتها، التي تكتسيها سيرورة التذوّت في تلك المجتمعات، ومن ثمّ أهمية الثقافة على حساب الصراعات الاجتماعية.

هذا لا يعني البتة أن تفقد الصراعات الاجتماعية أهميتها، فطبيعة هذه الصراعات ودرجة جذريتها في أصناف المجتمعات كافة مرتهنة بقدرة المتخاصمين على تحديد مصالحهم الخاصة بالتوازي مع تحديد التوجهات الثقافية التي تشكّل المرجعية المشتركة لجميع الفرقاء.

ما أراه جديداً ومختلفاً في ذلك كلّه إنما هو التأويلات المتشكّلة التي تُقدِّم مباشرة الفاعلين بوصفهم ذواتاً إنسانية، وذلك بسبب بروز وعي مباشر بالابتكارية الإنسانية كرهان للصراعات الاجتماعية. ينزع كل مجتمع دخل في طور الحداثة الفائقة إلى التشكّل من قطاعين رئيسيين: القطاع الذي يتولّى تشغيل ما دعاه بيير فيلتز "مجتمع الصناعة الفائقة"، والذي تجتمع فيها الصناعات والخدمات، والقطاع الذي يُعدّ وينقل التأويلات الثقافية الأعم وتطبيقاتها في مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية. سأذكّر في وقت لاحق من هذا الكتاب أن نطاق فعل قسم كبير من الوظائف الجديدة المستحدثة في مجتمعات الحداثة الفائقة هو الإنسان، في حين أن المجتمعات الصناعية كانت تُنتج أساساً وظائف تقنية.

نرصدُ أيضاً تزايداً كبيراً للدورات التكوينية التي تهدف إلى تعليم المتدربين على الاختيار بدلاً من اعتماد هذا الإجراء التقني أو ذاك، الأمر الذي من شأنه أن يُفضي بسرعة كبيرة إلى تطور ملحوظ للحقل الذي ندعوه الفكر والتقويمات على حساب العلم الأساسي والاختراعات. صحيح أن على جميع المهن أن تعطي الأولوية لفهم معنى نشاطها، لكن ينبغي الاعتراف بأن سمة من بين السمات الأكثر جدّة لمجتمعات الحداثة الفائقة هي أن عليها أن تكرّس جزءاً لا بأس به من سكانها للابتكار ونقل المعارف وتقويمها، أي لمجالات نشاط سياسية وثقافية في آن. سبق وأشرت إلى أن العلوم الاجتماعية هي النشاط المعرفي الأشد اقتراناً بالتقويمات والخيارات الاجتماعية والثقافية، أو – على نحو أكثر مباشرة – بالوعي بالخيارات التي نتّخذها وبدلالتها كما بمفعولاتها.

لا ينتج من هذا التعارض بين صنفَي النشاط هذين - التقني والتأويلي - طبقات اجتماعية ذات مصالح متعارضة بالضرورة. إنما يتعلق الأمر بقطبين متكاملين في حياة المجتمعات. يحمل الأول أحكاماً نفعية، ويأتي الثاني بما دعوته للتو التقويمات. حتى في المجتمعات الديموقراطية حيث تكون التقويمات محل نقاشات علنية نشطة وحرّة، شغل النشاط الفكري والثقافي دائماً مكانة ثانوية في المجتمعات الصناعية التي حسبت لوقت طويل أنها لا ينبغي أن تُدار إلا بالعقل. إن هذه المكانة الثانوية تتزحزح اليوم بفعل القوة الديموقراطية التي يزداد اعتمادها على نوعية النقاشات المنصبّة على تقويم الفعاليات والتقنيات.



الفصل الخامس

حركات اجتماعية قديمة وحديثة

الكائن التاريخي

لنعد إلى النقطة التي انطلقنا منها. الإنسان الحداثي كائن تاريخي، لأنه يقوم بتحويل نفسه والعالم. إنه كائن كلمة وعمل ووعي بالابتكارية في آن. لذا علينا أن نرفض جملة وتفصيلاً فكرة مجتمع من دون فاعلين محكوم بالحتميات وحدها، وكذلك فكرة فرد من دون تاريخ لا يبحث سوى عن مصلحته ورفاهه.

بذلت كثيراً من الوقت والجهد من أجل إبراز هيئات الذات الإنسانية وتاريخ التذوّت وتنامي الوعي الجمعي والفردي - كوعي يبتكر ذاتَه ويحوّلها، وكوعي يدمِّر ذاتَه أيضاً - لدى الإنسان الذي انتقل بالتفكير والعمل من الوعي الحداثي الأولي بكونه صنيعة إله أو قدر أو طبيعة، إلى الوعي بكونه إنساناً يبتكر الوعي، أي يُصبح موضوع نفسه، في فضاء لا تحكمه الآلهة أو الأشياء.

التأويل: الكلمة التي أسندت إليها التعبير عن قناعتي بأن الإنسان الحداثي هو الإنسان إذ يبتكر نفسه. فالإنسان الحداثي يقوم بتحويل التجربة والحضارة التي لا تقتصر على البعد المادي إلى تأويل لابتكاريته الخاصة التي تُدرِج المؤسسات والمعتقدات ما بين ظرفه وما لديه من وعي بابتكاريته وتاريخيته. هنا يكمن أصل قدرته على ابتكار التاريخ.

هكذا، ما يبدو للبعض قاعدة موضوعية وحتمية للظرف البشري يتجلى بوصفه الشرط الإنساني عينه الذي هو في المقام الأول ابتكارية التاريخ وصناعته.

دأب هذا الكتاب منذ الأسطر الأولى على لفت القارئ إلى انبثاق الذات التي تتكوّن وتصبح وعياً بذاتها عبر تحويل العالم، وتغدو ذاتها منقسمة لأنّ ابتكار التاريخ هو في الوقت نفسه قطيعة مع الجماعة ومع نظامها، انفصالٌ بين الذي يراكم ويستثمر، وبين "الذي" أو التي يخضعون لسلطة من ينتج ويدّخر ويستثمر ويتحكم بسيرورة التقدم نحو التاريخ. وأنا إذ خصصت "الذي" في العبارة السابقة، فذلك لأن سيد الإنتاج والتاريخية هو ليس سيداً فحسب، بل أيضاً الإنسان الذكر، في حين أنّ المرأة ما زالت "في الطبيعة" وفي الحياة، مع كونها خاضعةً فعلياً للرجل، حتى عندما تعيش في أسرة أمومية.

في جميع الأحوال، يصبح البشر حداثيين يؤكدّون ذاتهم بوصفهم كذلك عندما يكتشفون ابتكاريتهم ويُحاربون، بالإضافة إلى سلطة الأسياد، المحظورات التي أوجدها هؤلاء الأسياد وتمسكوا بها. الأسياد هم في المقام الأول ممثلون عن النظام القائم الذي يتصدى للابتكارات بطريقة شبه جامدة في البداية، لكنها تتحوّل لاحقاً وتكتسب وعياً يتجاوز وعيَ الجماعة ليصبح وعي قبيلة، ثمّ وعي مدينة لاحقاً. من جهتها، تنشئ الفئات المهيمن عليها، من العبيد إلى الأقنان ثم إلى الفلاحين الأحرار والحرفيين، ومن البلدات إلى المدن، أقاليم حرّة لا تخضع لسلطة رجال الدين والنبلاء.

إن التاريخية صراع في سبيل الحرية وعمل يبتكر الوعي في آن.

ففي العمل تظهر الابتكارية ويتحوّل الوعي بها إلى ابتداع مجتمع جديد.

ما إن يبرز الوعي بالحداثة، الذي ظهر في الغرب على هيئة الحملات الاستطلاعية الكبرى والاكتشافات وعصر النهضة الذي أعاد تأويل وعي المدينة والإمبراطورية القديم، حتى ينحسر عالم المقدّس ويزداد الاقتران الوثيق بين ثقافة التذوّت والأفعال الاجتماعية والسياسية التحريرية والقائمة على التوكيد باعتزاز متزايد على الحقوق الإنسانية.

يزداد باطّراد اندماج هاتين الصيرورتين المتكاملتَين والمتعارضتَين في آن. فالحداثة إنتاج وابتكار، بمقدار ما هي وعي بالذات وتحرير لجميع القوى التي ما زالت تأوي

خلف جُذُر المقدس. هذا هو الوجه المزدوج – الجسد والروح نوعاً ما – للإنسانوية ولوعي الذات وللإنسانية الحداثوية.

وكما سبق وقلت: الحداثة هي في آن ابتكار الذات بالعمل وابتكار الحقوق الإنسانية بالكفاحات التحررية، لكنها اعترفت في بادئ الأمر بحرية وحقوق الرجال المنتمين إلى عالم الأسياد، إلى أن فاضت الروح الديموقراطية إلى ما وراء حصنها المركزي وامتدت لتشمل النساء في أرض الأسياد والعالم المستعمَر والخاضع للعبودية.

الحركات الاجتماعية مقابل النضالات الاجتماعية

لا يمكن اختزال وحدة الابتكار الثقافي والنضال الاجتماعي إلى مشكلات في التسيير الداخلي للتنظيم الاجتماعي. فالتاريخية والفعل السياسي يقترنان بعضهما ببعض بشكل وثيق، في حين أن الإنتاج والاستهلاك، اللذين لا يشكلان قوى مبتكِرة للتغير التاريخي ولوعيه، ليسا سوى ترتيبات لموطن الرجال الذي بنوه بعملهم ونضالاتهم التحررية الاجتماعية والثقافية معاً. أصطدمُ في هذا الموضع تحديداً بالتصور المتغطرس والرخو في آن، الذي يماهي ما بين مجتمع ونظام جديد، سيصبح بدوره عاجلاً أم آجلاً دولةً أو جمهورية أو إمبراطورية. لكن لا شك في أن المجتمع الحداثي الذي بُني بالعمل ونضالات التحرير يشيّد حوله أسواراً ليحمي نفسه، ويفرض القوانين ليقيم الحدود بين المباح والملزم والمحظور، وليُلزِم احترام التراتبيات.

لقد كان الوعي بالعمل كقوة ابتكارية وتحويلية وراء ظهور المجتمع الحداثي، لكنّ هذا المجتمع ترسّخ كدولة بغية توطيد سيادته وقوته المطلقة على السكان، وأقام بالإضافة إلى ذلك تعارضاً بين عالم المقدّس وسلطة الآلهة الحامية للمدينة، التي أصبحت سلطة مقدّسة بدورها وفرضت نفسها في نهاية المطاف، بقوة السلاح في الغرب المسيحي، كقوة تعلو سلطة البابا الممثل عن الله.

يكشف هذا الاستحضار الموجز عن التناقض الأهم الذي يكتنف المجتمعات الحداثية، وهو التناقض الذي قد يؤدي بالحداثة إلى التهلكة تحت مسمى العودة إلى الجماعة والهوية، والتخلي الطوعي أو المكره عن التاريخية. لذا إن الحداثة كتاريخية

يجب أن تكون وتبقى أكثر جوهريّة من الانتماء إلى دولة وقبول قواعد عمل جماعة من الجماعات.

أكرر وأقول: إن الوجود التاريخي للمجتمع أكثر أصالة من وجود الدولة والإدارة. لذلك تركّز التأكيد الأهم في الحداثة على إعطاء الحقوق الإنسانية الأساسية أولويّة على جميع القوانين والنظم والالتزامات. توجز الصياغة التالية، التي سترد غير مرة في هذا الكتاب، تصوري عن الديموقراطية: تعلو الحقوق الإنسانية الأساسية كل شيء، بما في ذلك القوانين التي صوتت عليها غالبية المواطنين.

لقد استمدت المجتمعات الحداثية مشروعيتها التاريخية من ابتكاريتها، أي قدرتها على ابتكار التاريخ. لكنّ كيانها ومشروعيتها التاريخية هذين يتهددهما عالمُ القوة والهيمنة التي تنبسط على عالم العمال والنساء والمستعمَرين، هذا العالم الذي لا يزال خاضعاً لقوانين التكاثر أكثر من خضوعه لقوانين الابتكار والتاريخية. لكن تاريخنا الغربي علّمنا منذ قرون الاعتراف بحقوق المواطنين ثم حقوق العمّال، ويُعلِّمنا اليوم أن نقبل أن يتمتع بها كلّ من النساء والمستعمَرين القدماء، كأثر من آثار توسيع نطاق هذه القوانين المعترف بها بوصفها حقوقاً كونية. يأتي هذا التوسيع استجابةً للاتجاه المعاكس لانتصار الدهرنة، أي لعالم المنفعة الذي خلّف أنماطاً جديدة من اللامساواة.

إن الأمّة، بشكل حضورها لدى الأميركيين والفرنسيين على الخصوص، هي موضع تكفّل شعب بالحقوق الكونية للمواطنين، مثلما استطاعت حركة العمال في المجتمع الصناعي أن تصبح بؤرة الحركات الاجتماعية، وأن يعترف الجميع بنشيدها، "الأممية"، بوصفه تأكيد أولوية حقوق العمال على قوانين الدول وشرائعها. وهذا التطلع الذي يتعارض مع سيادة المال المرتبطة باللامساواة هو الذي من شأنه أن يفرض الاعتراف بالمرأة والمستعمَرين السابقين الذين كان يُنظر إليهم حتى ذلك الحين ككائنات طبيعية لا ككيانات ابتكار.

نصل هنا إلى صميم الوعي السياسي لمجتمعات الحداثة الفائقة. ونفهم لمَ يولي المجتمع الحداثي أهمية أساسية للمساواة ولمعادل الحرية، أي للصراعية الاجتماعية. ونحن إذ نتكلم على الحركة الاجتماعية بالمفرد، ذلك لأنه ليس ثمة

إلا حركة اجتماعية واحدة تتوافق مع هيئة الحداثة والتاريخية والتذوّت، وهي حركة المواطنين في المجتمعات التي يكون تأويلها عن نفسها قانونياً سياسياً، وحركة العمّال في المجتمعات التي يكون تأويلها عن نفسها اقتصادياً اجتماعياً، وحركة التذوّت في حدّ ذاته، الذي يجري على نحو "تام ومباشر" في مجتمع الحداثة الفائقة التي يجب أن تمتّد لتشمل الجميع، أي النساء والمستعمَرين سابقاً.

لكن تعميم الحقوق هذا يقابله تعميم الدهرنة، أي منطق المصلحة والمنفعة و – كما بتنا نعرف الآن – منطق السلطات الشاملة. هكذا يتوسّع نطاق الصراعات، ويتعذّر تبيّن نتائج المعركة. فمعسكر الهيمنة يتوافر على أسلحة تزداد فتكاً، ومعسكر الحقوق الإنسانية لا يستمد قوته إلا من وعي الجميع، وفي أعقاب أزمة مالية عالمية خطيرة، أصبحت قوة المال أشد من قوة هذا الوعي.

أردت أن أعرض المنطق الكامل للسبب الذي يدفعني إلى عزل ما أصرّ على تسميته "الحركات الاجتماعية" عن العالم اللامحدود للأفعال الجماعية. لقد اعتادت مجتمعاتنا الصناعية الاعتراف بأن الحركة العمالية لا تُعرّف بتدخل الدولة أو حتى بالبحث عن اتفاقات جماعية، وإنما بالتأكيد الكوني لحقوق العمّال، مثلما أكدّت ثورات القرن الثامن عشر من قبلها الحقوق السياسية للمواطنين. وأريد أن أذكّر في هذا السياق أن هذا التعريف هو الذي كان وراء قرار مهم صادر عن "الجمعية الدولية للسوسيولوجيا"، وبمبادرة منّي. فبينما كانت إحدى لجان البحث في هذه الجمعية مُكرّسة لدراسة الصراعات الاجتماعية والحركات المطلبية والاحتجاجية بأنواعها كافة، وافق الاتحاد بناءً على طلبي على تأسيس لجنة بحثية أخرى تُكرّس لدراسة الحركات الاجتماعية وفق المعنى الذي أشرت إليه للتو، بغية التنبيه إلى الفارق الأساسي القائم ما بين المطالب أو حالات الرفض التي تشكّل جزءاً من أزمة النظام الاجتماعي، وبين المطالب الكونية بالحقوق الأساسية، التي من شأنها تأكيد الدور المبتكِر والتحويلي لفعل البشر ولمجتمعهم، الذي ترتكز عليه حرية ومساواة المجتمعات الحداثية وكرامة أعضائها. وما زالت هاتان اللجنتان موجودتين اليوم جنباً إلى جنب، وتتبادلان في غالبية الأوقات تأملاتهما وأعمالهما. أنوّه أننا هنا أمام مثال فذّ لا مثيل له في أيّ من حقول السوسيولوجيا.

الحداثة والحركات الاجتماعية

قادني تحليل الاعتمادية المتبادلة بين العناصر الثلاثة التي تكوّن المجتمعات الحداثية – حضارة مادية، وتأويل ثقافي واجتماعي للابتكارية الإنسانية، وصراعية اجتماعية – إلى التشديد على تكامل مكوّنين من مكونات الحركات الاجتماعية، لكن الثيمة من الأهمية بمكان بحيث تجب العودة إليها من جديد.

إن الصراع الاجتماعي الذي يعارض فئة التابعين مع فئة المهيمنين ليس صراع مصالح ونفوذ فحسب. فالخصوم المتصارعون، بالتوازي مع النزاع الذي يخوضونه ضد بعضهم بعضاً، عليهم أن يستندوا إلى تأويل ثقافي واحد عن ابتكاريتهم الإنسانية إن أرادوا أن يتخذ صراعهم أنماطاً اجتماعية منظمة ومحلّ اعتراف. كما سبق وذكّرت، لا يمكن لحركة شعبية يدعمها فلاحون فقراء أو لا يملكون أرضاً خوض نضال ضد الرأسمالية الصناعية أو المالية الضخمة، فهم لا يتحدثون اللغة نفسها. لا بد لنا هنا من أن نضيف أنّ الحركات الاجتماعية غير قادرة على التطلع إلى الفعل على مستوى المؤسسات السياسية ما لم تعقد تحالفات. هكذا، أنشأت بلدان أوروبية عدّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، منها فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، ائتلافات "متطرفة" أو "جمهورية" حظيت غالباً بدعم مباشر من الماسونيّة، إلى جانب دعم مسيحيين ليبراليين وتقدّميين لمواجهة تحالف الطبقة الحاكمة الجديدة مع عناصر من الطبقة القديمة، كانت تعزز موقعها مستندةً إلى ملكية الأرض والنفوذ الذي استمدته من السلطة الملكية أو الأوليغارشية (بيّنت دراسات مهمة في هذا الصدد أن قسماً كبيراً من المكتتبين في *L'Encyclopédie* ومن قرائها كانوا من طبقة النبلاء الصغيرة في المقاطعات).

والحق أن الحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي، شأنها في ذلك شأن الحركات التي سبقتها، كانت تحديثية للغاية. وأكثر مثال مثير للدهشة في هذا الصدد هو مثال لينين الذي كان لديه الوقت، في نهاية حياته، ليتبنّى الطرائق الأميركية الجديدة في الإدارة (management) (التايلورية والفوردية). بالتزامن مع ذلك تقريباً، ابتداءً من ١٩٢٣–١٩٢٤، تخلّت الاشتراكية الديموقراطية الألمانية ثم مؤتمر المنظمات الصناعية الأميركي، وحتى الكونفدرالية العامة للشغل الفرنسية، عن مبدأ الفوضوية

النقابية (anarcho-syndicalisme)، الذي كان لا يزال مهيمناً منذ عشية الحرب العالمية الأولى، وسعت إلى التحصّل على مزيد من المزايا للعاملين بأجر في المنشآت التي كانت تخوض عملية تحديث قوية.

لا بد من الاعتراف بوجود عناصر متشابهة بين الحركات الاجتماعية الخاصة بالطبقات المهيمنة، وبين تلك الخاصة بالعاملين بأجر المهيمن عليهم، ففي كلا الجانبين يكون الانتساب إلى ثقافة الحداثة، لكن التعارض ينشأ أمام مصالح خاصة. من جهة العمّال، ينشأ تعارض مع ربح أرباب العمل ودفاعٌ عن عصر الأنوار. ومن جهة أرباب العمل، ينشأ تعارض بين الدفاع عن الصناعة التي يتمّ تصورها وفق منطلق أتباع مذهب سان سيمون وبين هيمنة الريع. وقد اشتغلت بنفسي على تحديد وعي الطبقة العمالية، وكان ذلك على وجه الخصوص في دراسة استقصائية شملت ٢٠٠٠ عامل (مقابلات مفتوحة طويلة) بين ١٩٦٠ و١٩٦٤، لكي أُبيِّن الاختلاف ما بين الوعي الطبقي الاجتماعي الذي نجده شديداً على وجه الخصوص لدى عمال الصلب الذين كانوا يدافعون عن استقلاليتهم المهنية وعن حرفتهم، وبين وعي طبقي اقتصادي نلحظ حضوره بصورة أشدّ بين عمال المناجم الذين يعملون من أجل ريع العمل ويكونون أكثر عرضة لمخاطر الإجهاد والحوادث والأمراض المهنية منهم لخطر فقدان أهليّة المهنة.

إنّ اختزال الحركة العمالية عموماً والفعل النقابي خصوصاً إلى نضال يهدف إلى وضع قيود على منطق الريع لهو أمرٌ يناقض الواقعَ بصراحة، في حين نجد الحركات الفوضوية التي تشكّلت في أوساط مهنية وبلدان ما قبل صناعية خاضعةً بشدة لتأثير حالة من الرفض للعالم الصناعي برمّته.

إذاً، لنكفّ عن الاعتقاد بوجود طريقتين متعارضتين تماماً لتسيير المجتمع، كأنه ينبغي ألا يوجد شيء مشترك بين برنامج يميني وآخر يساري. إن هذا التصور واسع الانتشار بالطبع لكنه لا يمكن أن يفضي إلا إلى الانتصار الطويل الأجل للمصالح المهيمنة، لأن الأخيرة تعتمد على الهيمنة الدولية للتسيير الرأسمالي المالي للاقتصاد أو – بواقعية أكثر – على الهيمنة الحاصلة نتيجة تفاوض قوتين شاملتين، قوة الولايات المتحدة والمنظومة المالية الأميركية البريطانية من جهة، وقوة "الحزب الشيوعي"

الصيني الذي أحكم شي جين بينغ قبضته عليه بقوة، من جهة أخرى.

بورتريه عن الحركة الاجتماعية للمهيمن عليهم في مجتمع الحداثة الفائقة

إن أفضل أداة للتحليل نتوافر عليها هي التي تقدمها الحركة الاجتماعية للمهيمنين في مجتمع الحداثة الفائقة. ذلك أن توجّهات هذه الحركة وطرائقها ترتبط بعرى وثيقة مع طبيعة مجتمعات الحداثة الفائقة. سبق وفرضت هذه المعاينة نفسها في المراحل السابقة من الحداثة. من السهل أن نتبيّن آثار تحولين كبيرين طرآ في مجتمع الحداثة الفائقة.

يؤدي اقتصاد الاتصالات إلى تكوين سلطة لم يعد من الممكن أن تكون سياسية واقتصادية بحتاً، ذلك أن اقتصاد الاتصالات هو اقتصاد تعدّل فيه المعلومات سلوكات المُخاطِبين. تقود هذه الحقيقة الرئيسية والمعترف بها صراحة إلى هذا الاستنتاج: تُمارَس سلطة هذا المجتمع على التصرفات الإنسانية أكثر مما على الممتلكات ورؤوس الأموال والتنظيم الاقتصادي، كما كانت الحال في المجتمع الصناعي. لذا سأستخدم في هذا الكتاب مصطلح "السلطة الشاملة"، وهو مفهوم يختلف عن السلطة الشمولية الذي قدّمت عنه حنّة أرندت تحليلاً مميّزاً تناول فترة الأزمة العامة التي طاولت المجتمعات الصناعية، أي فترة الحربين العالميتين والأزمة الاقتصادية سنة ١٩٢٩.

إن الكلمة التي ينبغي أن تلفت انتباهنا هي "الشاملة". إذ أمام سلطة شاملة لن يكون في وسع أيّ حركةٍ المقاومةُ أو حتى الفوز ما لم تكن هي الأخرى شاملة، الأمر الذي لا يحمل سوى معنىً واحداً في ما يخصّ التحليل الذي شرعنا فيه: ما عاد كافياً لا الدفاع عن الحقوق السياسية، كما في المجتمعات التي دعوتها قانونية سياسية، ولا الدفاع عن الحقوق الاجتماعية مثلما فعلت الحركة العمالية في المجتمع الصناعي. هل ينبغي أن نخلص من ذلك إلى وجوب الدفاع في المقام الأول عن الحقوق الثقافية الأكثر عالمية والأوثق ارتباطاً بالانتماء الجماعاتي، والمحمّلة بالمطالب الهوياتية؟

في الإجابة، نقف على عتبة أبرز تحدٍّ يطرحه أمامنا العالم الراهن، وهو تحدٍّ قد يُلقي بنا عنفه في الخطأ، أو بعكس ذلك، قد يرشدنا إلى طريق الانتعاش.

إن الغرض الأبرز من التحدي الجهادي الذي زعزع الغرب منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، ومن الهجمات الوحشية الهائلة التي غطّت نيويورك بالقتلى في ذلك اليوم، هو أن ينساق الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة، وراء أعمال استفزازية. وهو ما لم تتوانَ الولايات المتحدة عن فعله بتأثير هدّام من مستشاري الرئيس دبليو بوش من المحافظين الجدد، فمضى الأخير بخطى حثيثة نحو السقوط بقراره إعدام صدّام حسين، الأمر الذي أدى في سائر الشرق الأوسط الذي انتابه شعور بـ"الاعتداء" عليه، إلى ازدهار المشروع السياسي الديني لخلافة "داعش" ("الدولة الإسلامية")، ومنه إلى استيلاء التنظيم (لمدة وجيزة) على قسم كبير من بلاد ما بين النهرين وزيادة الهجمات على الدول الغربية (خاصة على فرنسا) التي كانت تعمل على محاربته. مع ذلك إن ردود الفعل الأكثر إيجابية صدرت عن فرنسا التي رفضت أولاً، وهي العضو الدائم في "مجلس الأمن"، المشاركةَ في الحرب الجديدة على العراق، مبرهنة بذلك بصيرة سياسية أشد مضاءً من الولايات المتحدة. تمثَّل رد الفعل الثاني في المشاركة العفوية لملايين السكان، ولا سيما المتحّدرين من المراكز المدينية الحديثة، من أجل الدفاع "العالمي" عن أكثر الحقوق أساسية: الحق في التفكير والتعبير بحرية وحرية الضمير. وذلك حتى إن لم تستثر الهجمة الثانية سنة ٢٠١٥، على باتاكلان، تظاهرةً تضاهي في ضخامتها تلك التي أعقبت الهجوم ضد *Charlie Hebdo*، وحتى إن لم تُثمر الجهود المبذولة من أجل تأسيس جديد للوعي المدني عن النتائج المتنظرة.

جميعنا مقتنعون بأن الحركة الاجتماعية الجديدة ستنبثق من الدفاع، بأكبر قدر ممكن من الشمول، عن التذوّت في مجتمع الحداثة الفائقة. لكن ينبغي ألّا نقتصر على أعمال إنسانية (humanitaire)، إذ لا بد من ردّ أكثر ملموسيّةً.

هذا الردّ الثاني يضع بين أيدينا التحول الثاني الكبير الذي طرأ على العالم المعاصر. جليّ أن هذا العالم الجديد لن تسيّره "الدول الوطنية" بعد الآن، بعد أن فقدت إمبراطورياتها الاستعمارية وسرعان ما ستتغلب عليها الصين والهند بفعل حجمهما الساحق، وهي ترى اليوم التفكك الذي يصيب أحياناً هويتها الوطنية، كما في إسبانيا

وبريطانيا العظمى على وجه الخصوص، لكن أيضاً في فرنسا وإيطاليا، أو أنها تتحول إلى جماعاتية عدوانية، كما في المجر أو بولندا.

علينا في هذه الشروط أن نكوّن نظرةً أكثر واقعية وأشدّ قلقاً عن هذا العالم الآخذ في التشكّل. نجح العلماء في التوعية الجماعية بتهديد أزمة مناخية وشيكة نعتقد أنها ستندلع في المستقبل القريب. لكن لا العلماء ولا الحكومات من في مقدورهم اليوم حملنا على التفكير الناجع. ذلك أن النتيجة الأشد احتمالية لما ندعوه "الأزمة المناخية" ستكون على الأغلب جملة من عمليات النزوح والهجرة الجماعية للسكان. في سوريا، كما نعرف، اضطر نصف السكان إلى مغادرة مكان إقامتهم أو منشأهم للجوء إما إلى بقعة أخرى في بلدهم وإما إلى البلدان المجاورة. ونستطيع أن نتنبأ بما قد تفضي إليه أزمة مناخية مصحوبة بارتفاع منسوب مياه البحر من رحيل جماعي لسكان بنغلادش. هكذا إن أنماط الاضطهاد السياسي والأزمات المناخية تحكم مسبقاً على فئات كاملة من السكان بالترحّل. وسبق أن أعلنت الأمم المتحدة أن عدد المهاجرين سيرتفع قبل ٢٠٥٠ إلى ٢٥٠ مليون شخص. لذلك، ليس من الصعب التخمين أن التحركات السكانية الجماعية التي طاولت أوروبا، وبخاصة اليونان وإيطاليا حتى الآن، ستتوسع غداً لتشمل القارة الأوروبية قاطبة.

رصدنا أيضاً الآثار الدرامية لكارثة تسونامي ولانفجار فوكوشيما في اليابان، التي ألحقت ضرراً بالغاً بحياة قسم كبير من السكان المقيمين شمال اليابان رغم أن انفجار المفاعلات لم يتسبب سوى في إزهاق عدد قليل من الأرواح. ونحن إن أخذنا في الحسبان هذه الحقائق، يتحتم علينا الاستعجال في التساؤل عن التدابير الواجب اتخاذها وتقتضي منّا بذل جهود طويلة من أجل الاستعداد والتنبؤ والتنظيم.

ينبغي ذلك ولا سيما أن لهذه الهجرات آثاراً ستتفاعل مع ما نرصده مسبقاً، أي تركّز السكان في المدن "العالمية" والتخلي الجماعي عن مناطق بأكملها. خير مثال على ذلك حالة أميركا اللاتينية اليوم، إذ تخلو مناطق بأكملها من السكان، لا لسوء وضعها الاقتصادي، بل بسبب الجاذبية التي تمارسها التكتلات السكانية الكبرى مثل ساو باولو أو مكسيكو سيتي، وكذلك لوس أنجلوس وميامي ومدن أخرى من فلوريدا.

لكن يجب أن نذهب أبعد من ذلك. ففي عدد من البلدان الأوروبية، ناهيك عن

القارات الأخرى، ثمة سكان يتوافرون على موارد أضعف من أن تستطيع مقاومة منافسة المناطق الأحسن تجهيزاً. لذا إننا نحتاج في جميع البلدان الأوروبية إلى سياسات تنمية إقليمية نشطة، مع التركيز خصوصاً على حالة شمال إنكلترا، والشمال الفرنسي الذي تراجعت فيه الصناعة، جبال الكتلة المركزية، وكذلك الجنوب الإيطالي الذي يشهد عاجزاً تفاقم الأزمة.

لماذا نقف متفرجين ولا نقوم بشيء؟

إنّ التهديد الأخطر الذي نواجه هو الصمت، ومعه الامتناع والإحساس بالعجز. يجب أن ندخل، اليوم قبل غداً، إلى "ما بعد الحداثة" المزعومة بدلاً من إضاعة الوقت في مناقشة الأخطار التي يحملها لنا المستقبل. ينبغي أن نصير حداثيين من جديد، أي قادرين على الفعل.

المسؤولية مقابل الالتزام

لم أسترسل في هذا التفكير إلا لأنني أعيش بألم الغورَ العميق والخطير للفراغ الذي خلّفه تفكّك الوعي التاريخي والاجتماعي والسياسي، والذي قادنا إليه سقوط المجتمع الصناعي. كما تلوح لنا الدعوة إلى السياسة اليوم جوفاء، شأنها شأن الدعوة إلى التقدّم (progrès)، أو حتى الدعوة إلى السعادة التي لا تتعدى في معظم الأحيان كونها دعوةً للهرب والخذلان.

بعد انقضاء سنوات طويلة من فقدان الثقة الذي طاول عيشنا وتاريخنا، نتساءل جميعاً عن السبل التي ستجعل منا من جديد فاعلين مؤثرين في عيشنا، وصانعين تاريخَنا، فنكفّ بذلك عن أن نكون منفعلين. ومع الاختفاء شبه الكامل للأحزاب، أو رفضها أو اقتصار مهمّاتها على أعمال محصورة جداً مثل تعيين موظفين سياسيين، تبيّن لنا أكثر فأكثر نجاعة إظهار قدرة أكبر على الفعل العملي بدلاً من التأمل النظري.

ظننا في السنوات الأخيرة أنه قد يكفي كي نعود إلى المسار الصحيح أن نلتّف حول الأحزاب والمؤسسات وأن ننشئ أفعالاً أساسية أطلقنا عليها غالباً اسم "مبادرات مواطنية". لكنّ ما نجد أنفسنا فيه من عجز تام عن التفكير والتنبؤ والفعل يحملني على

التفطّن إلى أن هذه المقترحات، التي أسهمت فيها بنفسي، لا تكفي.

إننا نحتاج إلى إستراتيجية لكي نصحو ونصير من جديد قادرين على الفعل، إستراتيجية من شأنها إحداث قطيعة أعمق مع التقانة السياسية التي أنشأناها خلال القرون الماضية.

أول المستجدّات التي تسترعي انتباهنا هي الاستعاضة عن وحدات الحياة المهنية وفق الأقاليم، كإطار مميز للفعل، بمجموعات ليست محدّدة بوصفها أوساطاً طبيعية أو مستجمعات وظائف (bassins d'emploi)، بل كأماكن وعي جماعي أو قدرة على الفعل، لا، بل إرادة مقاومة ونجاة.

وإذا حاولت تحديد ما هو الإقليم (territoire) بدقة أكبر، سأجد نفسي مضطراً إلى مزيد من التعمّق في المسار الفكري الذي أشرت إليه للتو: الإقليم ليس مورداً مادياً أو جغرافياً أو مخزون عمل أو وظائف، بل هو وعي في المقام الأول. ومثلما يقع على عاتقنا منذ زمن طويل إعادة أنظارنا نحو مناطقنا من جديد، لا من أجل تحسين ارتباطها بالعاصمة، بل بالعالم بأسره وبشبكاته التواصلية، علينا كذلك أن نقدّم تصوّراً عن "مستجمعات الفعل"، و"أنماط وعي البلاد" أو "الأقاليم المختلفة".

نستطيع بسهولة الآن أن نمضي نحو صياغة أكثر جذرية. فإن لم يعد يحملنا التزام قضية أو هدف أو ما نسمّيه قيمة على الانخراط في الفعل، فعلينا أن ننشط بفعل وعينا بمسؤوليتنا إزاء أنفسنا. وهي مسؤولية يُحفّزها وعينا بمسؤوليتنا إزاء الجار أو إزاء من تتوقّف حياته مباشرة على المساعدة التي يمكنني، أنا ووحدة العمل التي أنتمي إليها، أن أقدّمها. وفي هذا الصدد، تستحق الدعوات إلى العمل التطوعي أكبر قدر من الاحترام والتشجيع. لكن من أجل تنظيم العمل التطوعي لا بد أولاً من أن يشعر أكبر عدد ممكن من الأفراد بالمسؤولية تجاه أنفسهم وتجاه صورتهم عن أنفسهم بوصفهم ذواتاً إنسانية، لا بوصفهم كائنات خلقها الله، أو مواطني بلد أو أجراء لمهنة ما. وفي ذلك مثالٌ صارخ على الوضع الذي نواجه في مجتمع الحداثة الفائقة: ما عاد الأمر يتعلق بشحذ وعينا بالابتكارية، بل بالاستناد إلى هذا الوعي لكي نصبح قادرين على أن نكون فاعلي تاريخنا الخاص، أو لنسترجع هذه القدرة التي كانت لنا. لقد أصبح وعينا بأنفسنا بوصفنا ذواتاً موردنا الرئيسي. لذا

إن الهدف الرئيسي للسياسة هو ابتكار التذوّت وتشجيعه، أي ابتكار علاقة تربط الأفراد والفاعلين بأنفسهم، وحمل الفاعلين على تحمّل المسؤولية تجاه أنفسهم بوصفهم ذواتاً إنسانية. سأحرص على ألا أستخدم كلمات قد تحملنا على الاعتقاد بأنّ العودةَ إلى ماضٍ بعيد أو ظهور المقدس من جديد بصورة أو بأخرى هي وحدها القادرة على إنقاذنا من فقدان وعينا بما علينا من مسؤوليات. أقترح خلافاً لذلك فكرة خلاصتها أن العامل المؤثر الوحيد الذي من شأنه أن يحضّنا على تحمل مسؤولياتنا من جديد، ليس تجاه أنفسنا، وإنما تجاه التذوّت، أي تجاه حقوق الذات الإنسانية الحاضرة فينا كما لدى جميع البشر، إنما هو اللقاء المباشر قدر الإمكان بالخطر والبؤس واليأس، إلى جانب الدعوة إلى التضامن وإلى ما أودّ أن أدعوه هنا "الأخوّة". لن يستيقظ وعينا بالمسؤولية بالإصغاء إلى الخطابات الطويلة أو بالمشاركة في مظاهرات حاشدة. أفضل ما يمكن أن يُخرجنا من ثباتنا النفعي والمُتعي هو الكلام واللفتة واللقاء وجهاً لوجه. فإذا ما تعثّرنا في دربنا برجل أو امرأة أو طفل تائهين وتحيق بهم المخاطر ومهجورين، لعلنا سنكون أمام أفضل فرصة سانحة لنستعيد زمام السيطرة على نزوعنا للتملّص من مسؤولياتنا، فرصة نشعر معها بالالتزام المباشر تجاه الذين واللواتي نبصر عبرَ البؤس الذي يطاولهم ضياءَ التذوّت.

ما عدنا نشعر بالتزام تجاه القضايا والخيارات والأفكار. لكن يأسنا من أنفسنا لم يبلغ أقصاه بعد، ويزداد شعورنا بأن اليد التي لا نرفض الإمساك بها، والنظرة التي لا نتمنّع عن مبادلتها بنظرة منّا، والوجه الذي نصغي إلى ندائه، هي التي تبعثنا من حطام التزاماتنا التائهة وتضعنا من جديد على درب الانغماس في الاضطلاع بمسؤولياتنا.

ألم تكن هذه الخلاصة متوقّعة؟ أليس شعورنا بأن متطلب التذوّت هو الذي ينبغي أن يرشدنا ويتكفّل بنا نابعٌ من أن تذوّتنا لا يمكن أن يكون إلا تاماً ومباشراً؟ في سياق وضعنا ككائنات حداثية فائقة، ما عدنا نشعر بالالتزام تجاه نموذج أو قائد أو حزب، ولم يعد في وسع التزاماتنا أن تتأتى إلا من وعينا بمسؤوليتنا، ليس إلا. هل ما زلنا قادرين على سماع ما يقوله ضميرنا عندما يؤكّد لنا أن هذا الرجل أو تلك المرأة أو ذاك الطفل هم من البشر، وهم مثلي، ذواتٌ إنسانية؟

أنماط من اللامساواة والصراع والقطيعة

أكرر وأقول: على كل تحليل للمجتمعات الحداثية أن يبرز الاعتماد المتبادل بين الأبعاد الثلاثة لهذه المجتمعات: التجربة الثقافية المهيمنة التي تعكس نمط العلاقة بين المجتمع البشري ومحيطه، وتأويل الابتكارية الإنسانية بمصطلحات تناسب هذه التجربة الأنثروبولوجية ويكون من شأنها أن تسمح للمجتمعات بخلق تصوّر عن نفسها وإدارة ذاتها بمصطلحات دينية أو قانونية سياسية أو اجتماعية اقتصادية أو مباشرةً بمصطلح الابتكارية الإنسانية، وهي حال مجتمع الحداثة الفائقة، وأخيراً صراعية اجتماعية تتوافق مع طبيعة الحد الفاصل بين أسياد الاستثمار، وبين من لا يملكون سوى قوة عملهم.

لا ينبغي النظر إلى أي مجتمع بوصفه خاضعاً لهيمنة تجربته الثقافية والأنثروبولوجية وحدها، أو لهيمنة الميدان الرئيسي للفعل الذي يمارسه على ذاته، أو أخيراً للصراع الاجتماعي المركزي فيه. بكلمات أدق: إن هيمنة طبقة المستثمرين العليا على طبقة العمال في مجتمع الحداثة الفائقة لا ينبغي أن تتخطّى الضرورة المنوطة بدورهم، مثلما كان على خيار التوجه الثقافي في المجتمع التجاري ألا يُنجز إلا في ميدان المؤسسات السياسية والقانونية. لا ينبغي لأي مجتمع أن تحدده هيمنة دين أو أي تأويل شامل لـ"الشرط الإنساني"، كما لا ينبغي للصراع الاجتماعي أن يستطيع النفاذ إلى جميع ميادين الحياة الاجتماعية.

كيف يمكن أن نتكلم على الديموقراطية عندما نقبل الفكرة التي عارضتها طوال هذا الكتاب، والقائلة إن مجموع السلوكات الاجتماعية يُحدّدها ظرفٌ تقني اقتصادي، أو تأويل ثقافي، أو علاقات هيمنة اجتماعية سياسية؟ شدّدت من جانبي، خلافاً لذلك، على أن الاعتماد المتبادل بين الأبعاد الثلاثة الرئيسية للحياة الاجتماعية هو الشرط الرئيسي لانبناء مجتمع ديموقراطي، ولتأكيد الحقوق الإنسانية الأساسية خصوصاً. وبكلمات أخرى أقرب إلى تجربتنا: إن الفروق بين الفئات الاقتصادية وتعددية القناعات والمعتقدات المتعلقة مثلاً بأساليب العيش أو الأوضاع المادية لا يمكن النظر إليها كعوائق أمام بناء الديموقراطية، فضلاً عن أنها تخلع على الديموقراطية معنىً من شأنه أن ينفي أي وجود فعلي لها في مجتمع يعيش فيه الناس جميعهم بأسلوب

واحد وتبعاً لثقافة وشروط اقتصادية مشتركة بين الجميع.

وإذا كانت علاقات الهيمنة الاقتصادية، أو ما أطلقنا عليه اسم العلاقات الطبقية، لا تقتصر على أن تكون محدّداً للإجراءات الاقتصادية، بل تحدد أيضاً وبالمثل طبيعة الحريات السياسية وتمثيل موقع كلّ فرد داخل العالم، لا يمكن حينئذ أن تكون ثمة ديموقراطية، وما من سبيل آخر حينئذ لتأسيس الحرية الظافرة في جميع الميادين إلا باستيلاء قادة البروليتاريا الفلاحية والعمالية المنظَّمة على السلطة! ونعلم جميعاً حجم خطأ هذا التأكيد الأخير. فقد عانينا بما فيه الكفاية من الشمولية وأنظمة الحكم الاستبدادية إلى حدّ ما عاد بإمكاننا فيه الانسياق وراء أكاذيب كهذه.

الحركات الاجتماعية المناهضة

كان لا بد من ارتياب عميق في الأفعال ذات الطابع الجماعي التي شكّلت السمة البارزة لبعض الحركات الاجتماعية، والتي لم نعد نشعر بالالتزام تجاهها، لكي نصل إلى قبول الاعتراف بوجود ما أطلقنا عليه، أنا وميشيل فيفيوركا Michel Wieviorka، اسم الحركات الاجتماعية المناهضة. علينا أولاً أن نتجنب سوء الفهم التالي: لا يرتبط هذا التعبير بتسمية خصم لحركة اجتماعية، مثل ربّ العمل بالنسبة إلى العامل، بل بتحديد انقلاب الحركة الاجتماعية نفسها إلى نقيضها. إنّ الأمر يتعلّق بالاستعاضة عن الدفاع عن الذات الإنسانية بكرهٍ يوجَّه نحو ذاك الذي أو أولئك الذين نرفض أن يكون لهم كينونة إنسانية.

يمكننا بالطبع أن نعتقد أن الحركة الاجتماعية المناهضة هي الوجه المعتم والهدّام لحركة اجتماعية ما، لكن تجربتنا المعاصرة تقول إن التعارض بين حركة اجتماعية وحركة اجتماعية مناهضة لهو أشدّ عمقاً من ذلك، كما يتضح في حالة البلدان التي كانت مستعمَرة أو خاضعة للهيمنة، والتي بدلاً من تقليد أسيادها السابقين بعد تحرّرها تنقلب ضدهم فترفض علمانيتهم وحريتهم ومساواتهم، رفضاً للدولة الكافرة والنساء "غير المحتشمات" والاستهلاك غير المنضبط. هكذا يدّعي الجهاديون الذين هاجموا وما زالوا يهاجمون أشخاصاً مجهولين في بلدان يرفضونها ويكرهونها أنهم بذلك

يهاجمون بلداناً كافرة لا تحترم شريعة الله. وهم على معرفة تامة بعبثية هذا الاتهام في نظر أولئك الذين يغتالونهم بشروط همجية. صحيح أن الدين هو المعني هنا، لكنه دين وقد أضحى كرهاً للبلد الكافر ولم يعد في المحصّلة مجرّد دين أو حركة اجتماعية، وإنما حركة اجتماعية مناهضة ليس إلّا، ولا سيما عندما نقرن هذا الكره للكافر، الذي يُضاهي بعنفوانه عنفوان حب الله، بالوعي المجروح لحياة تفتقر لأي معنى، وعي ليس غريباً عن أي ثقافة فحسب، بل عن كل ما من شأنه أن يُعزّز الوعي بالذات. يَشعر بهذا الافتقار إلى معنى للحياة أولئك الذين يُدركون طبيعة الأحكام التي يطلقها الآخرون عليهم إذ ينظرون إليهم كبشر على هامش الحياة وفي مرتبة متدنية، وبصفتهم سكان "الضواحي"، والذين لافتقارهم كذلك معنى الإسلام يعجزون عن إضفاء معنىً على حياتهم إلا بكره الأجنبي والعدو، أي الشرّ. تصدر عن هذا اللقاء، بين خواء وبرود تجربة كئيبة، وبين تجربة تتفجر من غلواء معناها الخاص، أي تجربة الشهيد، أفعالٌ ذات تدمير مضاعف، لأنها تزهق أرواح الأبرياء وفي الوقت نفسه روح ذاك الذي لم يُتح له فعلياً أي مدخل إلى عالم المعنى ولا يتوقع من الجنة غير الأكيدة سوى موجباً لوجوده وثواباً لأفعاله.

وأنا إذ أتطرق إلى حالة الجهادي، كما سبق وفعلت مؤخراً في كتابٍ جديد (*Le Nouveau Siècle politique*, Seuil, 2016 [القرن السياسي الجديد])، ذلك كي أعارض بين الطبيعة الملحّة والواقعية لفكرة الحركة الاجتماعية المناهضة، وبين التفسير التلقائي الذي يقدّمه الإداريون، خاصة في قطاع السجون، وتحديداً في كلامهم على "التطرف"، ذلك أنّ الأخير لا ينطوي على أي قيمة تفسيرية ويقترب من تحصيل الحاصل.

سبق لفرهاد خوسروخاور Farhad Khosrokhavar أن بيّن في دراساته الطريق الذي يتعيّن اتباعه في هذا الخصوص، لدى تناوله لمقاتلي "الباسيج" الإيرانيين التابعين لآية الله الخميني، وهم استشهاديو الثورة الذي عرّضوا أنفسهم للموت في الحرب الإيرانية–العراقية، لكنهم كانوا يشكّلون، في حال نجاتهم، شرطة سياسية في خدمة سلطة لا شرعيةَ أخرى لها سوى الشرعية المرتبطة بالغزو.

بالعودة إلى جهاديي اليوم غالباً ما كان هؤلاء الشباب موضوع دراسة، فرنسية

وبلجيكية خصوصاً، بوصفهم شباباً هامشيين حُكم عليهم بالسجن غالباً لارتكابهم جنحاً عادية، ويظهر على نسبة ملحوظة منهم اضطرابات مميّزة في الشخصية. هكذا يحلو للسلطات أن تختزل سلوكاً ينتمي إلى حركة اجتماعية مناهضة إلى مجرّد مفعول "تطرّف" لا يتحدَّد إلا برفض احترام ضوابط المجتمع المكنى بالمضيف، أو العجز عن ذلك. لذا إن مفهوم الحركة الاجتماعية المناهضة يبدو لي مفهوماً أساسياً للتحليل.

يمكن عدّ العمل الاستشهادي الذاتي تجلياً حديّاً للحركة الاجتماعية المناهضة، وكذلك اختيار الأبرياء الذين يقع عليهم الهجوم، كما في حالة الهجوم على باتاكلان أو في مدينة نيس. يكون اللقاء مدوياً بين افتقار الحياة في "الضواحي" إلى المعنى، وبين غلواء المعنى الذي يجسده الاستشهادي الذي يتسم كلٌّ من إيمانه ومعرفته بالدين بكثير من النواقص والثغرات على الدوام. إذاً نحن أمام زوال مزدوج للمعنى لا أمام إفراط في العقيدة الدينية وكره لغير الديني. ليس على المتخصصين في العلوم الإنسانية، مهما كان السبب، أن يستكينوا للتأويلات "الإدارية" التي لئن لم تكن مستوحاة من مشاعر عدائية في غالب الظن، فإنها عاجزة عن تفسير التصرفات التي على فظاعتها المضاعفة إن هي إلا نتيجة لسيرورة، وفي المحصّلة نتيجة لإرادة ولعمل كان انغماس شخصيتهم فيهما قوياً إلى درجة سببت موت الآخرين وموتهم في آن.

سأمضي إلى أبعد من ذلك وأقول: إن فداحة التصرفات الناجمة عن حركات اجتماعية مناهضة كهذه من شأنها أن تحملنا على الاعتراف بأهمية الحاجة إلى حركة اجتماعية (حتى إلى ما دعوته الالتزام) في مجتمع يفتقر بشدة إلى أي مرجعية لذاته بما هو مكان وعي واختيار ومسؤولية. وأضيف في هذا السياق أيضاً: لا ينبغي فهم ما يُقال ويُفعل وفق مصطلحات الانتماء والهوية والجماعة، بل بمعنى تدمير الذات لذاتها الإنسانية، وكذلك بمعنى النزع الذاتي للتذوّت (autodésubjectivation)، إن جاز التعبير.

لكن الجوهري هو الاعتراف بأن الحركات الاجتماعية "الوضعية"، وعلى رأسها الحركات الطلابية الكبرى الأولى والحركات الديموقراطية المناهضة للاتحاد السوفياتي والربيع العربي سنة ٢٠١١ في تونس ومصر والبحرين، وكذلك الحركات الاجتماعية المناهضة التي تُمثّل الجهادية شكلها الحدّي، تُشكّل لدى تفحّصها عن

كثب شاهداً على الاستعاضة عن الأهداف الاجتماعية (نضالات من أجل الأجور وشروط العمل والتوظيف) بأهداف تبدو أنها دينية ووطنية، لكنها في الحقيقة ناشئة عن تجربة شخصية أو صدمة تلقتها الشخصية وأدت إلى تداعيها بالكامل. لم تكن الحركات القديمة تقتصر على الدفاع عن المصالح بالطبع، بل كانت تنشُد أيضاً تحقيق العدالة، بوصفه مبدأ كونياً، لكن ينبغي تحليل الحركات الاجتماعية الجديدة، الوضعية منها والمناهضة، بمصطلحات التذوّت ونزع التذوّت، كحل أخير من شأنه أن يستثير في الرأي العام ردود فعل أقوى بكثير من تلك التي تستثيرها المظاهرات الحاشدة. هكذا إنّ الصورة التي حفرت في ذاكرتنا عن دانيال كوهين-بنديت Cohn-Bendit Daniel وهو يرمق عنصراً من وحدات مكافحة الشغب بنظرة تحدٍّ، لهي أقوى بكثير من صورة المتظاهرين البالغ عددهم نحو سبعمئة ألف وهم يطوفون شوارع باريس في ١٣ أيار/ مايو ١٩٦٨.

وكما تذخر الحركات الاجتماعية الجديدة بالاحتجاجات الأخلاقية والانتقادات الديموقراطية، كذلك تستثير الحركات الاجتماعية المناهضة السخط والاشمئزاز والإدانة الأخلاقية، ويحدث ذلك بعنفوان شديد ينظرُ معه الرأي العام إلى أي أمارة تضامن مع مرتكب الهجوم على أنه خيانة أو لا مبالاة مَرضيّة تجاه مصير الضحايا الأبرياء.

لكن المقابل لهذا الحِمل العاطفي القوي الذي تؤويه هذه الحركات الاجتماعية والحركات الاجتماعية المناهضة إنما يتجلى في الصعوبة التي تواجهها في القيام بأعمال مستدامة وفي اعتماد إستراتيجية سياسية. أننسى أن الحركة الطلابية في أيار/ مايو ١٩٦٨ تداعت في غضون ساعات، وأن مؤيدي الجنرال ديغول والحكومة غزوا الشانزيليزيه وحققوا نصراً ساحقاً في انتخابات حزيران/ يونيو؟ مع ذلك، وبعد مضيّ خمسين سنة، ما زالت ذكرى حركة بيركلي في الولايات المتحدة وحركة نانتير في فرنسا حاضرة جداً في الأذهان، في حين ذهبت المظاهرات السياسية والنقابية الحاشدة طي النسيان أو صعُبَ تأويلها، كحال الإضراب الكبير في فرنسا سنة ١٩٩٥، الذي لا جدال حول أهميته التاريخية (انظر: *Réflexions sur la grève de décembre 1995* [تأملات في إضراب ديسمبر ١٩٩٥]، ألان تورين وفرانسوا دوبيه وفرهاد خوسروخاور وديديه لابيرونيه وميشيل فيفيوركا، Fayard، ١٩٩٦).

إنّ الفكرة التي يجب أن نخلُص إليها أخيراً هي أنّ الحركات الاجتماعية، وكذلك الاجتماعية المناهضة، لا أهمية لها إلا لأنها تندرج ضمن المبادرات والصراعات الداخلية لمجتمع ما، ولا يمكن فهمها بالتمام إلا بوصفها حركات تزعم تقديم إجابات عن غياب أو تدهور التصرفات التي تحلّ في المرتبة الأعلى من الحياة الاجتماعية، أي الحداثة والتاريخية. لذا يتحتّم علينا في مطلع القرن الحادي والعشرين، حيث تبدو مواطن الحداثة والتذوّت هذه خاوية أو تخيم عليها سحابة بفعل التلوث الثقافي الأشد خطورة من التلوث المناخي، أن نبحث في أصغر الحركات الاجتماعية - وفي أشد الحركات الاجتماعية المناهضة فظاعةً - عن طبيعة المشكلات الحضارية التي لا يقوى السياسيون والمؤسسات والمنظّمات على حلّها.

استهلال لتحليل حركات تحرّر المرأة

نميل بطبيعة الحال إلى تفسير الحاضر والمستقبل بالماضي، ذلك أن الماضي معروف لنا بخلاف المستقبل المجهول. كذلك نبحث في الماضي عن شرعنة واجباتنا أو تصرفاتنا في المستقبل كما فعل مثلاً أصحاب المؤلفات حول حياة القديسين في العصر الوسيط، التي درسها جاك لوغوف جيداً.

رأى الإثنولوجيون مستندين إلى البيولوجيين أن في التحريم العام لسفاح القربى حكمة طبيعية، إذ تَظهر في أيّ محيط ديموغرافي منعزل حالات كبيرة من الانحطاط النوعي البيولوجي لدى السكان الذين لا يتكاثرون إلا بالتزاوج بينهم. هذا موجود حتى في أوروبا لدى بعض سكان الجبال المنعزلين. وعليه، كان واجب العثور على زوجة خارج الأواصر الأسرية المباشرة أفضل وسيلة للحماية من هذا الخطر. وتعاظمت جاذبية هذه الفرضية بما حملته للبنيويين من تأكيد لطرائقهم، ذلك أن الفاعلين كانوا قليلي الإدراك لأسباب تصرفاتهم، أو لم يكونوا مدركين لها البتة، تلك التصرفات التي كانت تدفعهم إلى منح المرأة مكانة دنيا، كنوع من حماية القدرة على تكاثر العشيرة أو القبيلة. استُخدم هذا التفسير البيولوجي في تفسير الهيمنة التي مارستها المنظومة الأبوية على النساء. لكن أنصار التأويل الثقافي، الحريصين

على إدراج توجهات تصرفات الفاعلين أنفسهم في تفسيرات كهذه، ردّوا بأنه لا يمكن سحب هذا التفسير على المجتمعات الحديثة، فإذا كانت عزلة الجماعات المتشكّلة على أساس الأصل البيولوجي ذائعة جداً في الحضارات المتّسمة بكثافة ضئيلة من حيث المساحات المكانية المشغولة، وبصعوبة كبيرة في التنقلات، فإن الوضع مختلف جداً في المجتمعات الحديثة المؤسَّسة على وسائل اتصال يسهل الوصول إليها وبالغة الكثافة. وعليه، لا يمكن للسوسيولوجيين التعويل على النهج الذي استخدمه الإثنولوجيون من قبلهم إن أرادوا وصف المجتمعات التي يدرسونها.

لكن يبدو لي أقلّ بداهةً - وإن يكن أمراً مشروعاً في نظري - رفض تفسير آخر للهيمنة الذكورية مستعاراً هذه المرة من مؤرّخي المجتمع الصناعي، وهو تفسير قائم على فكرة تقول إنّ علينا أن نعيد تأويل نضالات التحرر الوطني على أنها "الجبهة المعادية للاستعمار" من صراع الطبقات، ونعيد تأويل التيارات النسوية بوصفها "الجبهة النسوية" لصراع الطبقات هذا. وهي تتوافر على نطاق أوسع مما لغيرها من الصراعات الاجتماعية الأخرى، وإذاً تؤدّي دور "المحدِّد التضافري". وقد وجدت النسويات الناقدات، اللائي تأثرن بقوة بالماركسية وبصور أخرى كذلك من التفسير الاقتصادوي لأنماط اللامساواة وعلاقات الهيمنة الاجتماعية، في الهيمنة الذكورية برهاناً لصحة التأويل الاقتصادي للتاريخ. ووصل بهنّ الأمر حدَّ الاعتقاد أنهنّ عثرن على أساس موضوعي لهذه المقاربة في واقع الانخفاض الشديد للأعباء العائلية الثقيلة (الرعاية) الملقاة على عاتق المرأة مع توسع نطاق تدخل الدولة، وكذلك في تقليص الوقت المكرّس للعمل في حياة كلّ فرد، وأخيراً في انخفاض خصوبة النساء في عدد من البلدان، مثل ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا... إلخ.

لكن هذا التفسير للهيمنة الذكورية انطلاقاً من طبيعة المنظومة الرأسمالية، الذي عزّزته الترقية المهنية القوية للنساء في البلدان ذات النموذج السوفياتي، يصطدم باعتراضين. فهو لئن رصد الهيمنة الذكورية كما يجب، فإنه لم يقدّم تفسيراً لها، ولا سيما أن "الطبقات الشعبية" عرفت مشاركة واسعة للنساء في العمل، الفلاحي والعمالي، في حين أن الخطابات المؤيدة لتحرر المرأة صدرت عن الطبقات العليا. وعليه إن الفرضية "الرأسمالوية" تظلّ غير مبرهنة. أمّا الاعتراض الثاني الذي يكمن فيه جوهر

المسألة، فخلاصته أن حركات تحرر المرأة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية لم تستهدف التحصّل على حقوق سياسية غالباً ما كانت محلّ اعتراف بالفعل، ولا على المساواة الاقتصادية، وهو هدف معترف به بوصفه مهماً لكنه غير مركزي، بل كان الدافع الأساسي عند النساء هو نيلُ حرية التحكّم بأجسادهن وبجنسانيتهن وبالصورة التي لديهن عن أنفسهن. فرغم أن الحملات ضد أشكال العنف الجنسي المرتكب في حق النساء تبرز ضخامة هذا العنف، فإنها تشير أيضاً إلى الفداحة الاستثنائية للمسألة في المجتمعات التي تبدي مقاومة أكبر لقيم الحرية الفردية والحداثة.

الحاصل من هذا الاخفاق المزدوج أن معظم الحكومات تُخفق اليوم في ضمان الدفاع عن حقوق المرأة، والأشد خطورة أيضاً أن النساء أنفسهن يُخفقن كذلك في الاضطلاع بمسؤولية هذا الدفاع. والحق يُقال: إن حركات تحرر المرأة لم تجد بعد لا القدرة على التعبئة ولا الدعم السياسي الذي تحتاجه رغم ضرورته الملحّة.

إن من شأن هاتين الخلاصتين السلبيتين، اللتين تشملان مستويي التحليل والفعل معاً، أن تحثانا على اقتراح أصناف أخرى من التحليل وتوصيات مختلفة. لذا إنني سأكرّس في الجزء الثاني من هذا الكتاب اهتماماً مضاعفاً لتحليل الشرط الأنثوي، كما لشرعنة وتوجيه حركات تحرر المرأة.



خاتمة الجزء الأول

العناصر الثلاثة للحداثة

انطلقنا في تحليلنا من تعريفنا للحداثة بوصفها مبتكِرة للتاريخ وتمتاز بالتاريخية، لأنها بدلاً من أن تستهلك كل مواردها المنتَجة تدّخر جزءاً منها وتُراكم المواد الأولية وتبتدع تقنيات ما فتئت تزداد نجاعةً. تبتكر ذاتها، وتحوّل ذاتها، وتدمّرها أيضاً، وهذا ما أدركه بعض الباحثين الاقتصاديين مثل جوزيف شومبيتر الذي تكلّم في هذا السياق على "تدمير مبتكِر".

ليس للمجتمعات الحداثية نظام أو بنية، وما يُحدِّدها هو التغيير.

يكشف الفحص المتأني عن أن هذا التعريف يستتبع حضور ثلاثة محاور من الفاعلية وآلية الاشتغال.

يتمثّل المحور الأول في أن كل مجتمع حداثي يتحدَّد بحضارة مادية، أو نمط إنتاجي، أي نمط معين لابتكار واستخدام الموارد، وفي النتيجة أيضاً نمط معين في تعديل البيئة. أفضّل في هذا السياق التكلّم على تجربة أنثربولوجية مركزية. لذا سأتكلّم عفو الخاطر على حضارة لا على نمط إنتاجي.

المحور الثاني هو الوعي بهذه التاريخية، وأفضل ما يمكن أن تعرَّف به أنها تأويل ثقافي للابتكارية الإنسانية، أي القدرة على ابتكار تاريخ، وهي القدرة التي بها تُعرَّف الحداثة عموماً. إن الاعتماد المتبادل بين كل من الممارسات والعمل (بما أنّ تحويل البيئة والذات هو التعريف الأكمل للعمل) والتأويل الثقافي (الذي يتجاوز مجرد كونه تمثيلاً، إذ يتعلق الأمر بنمط اجتماعي للفعل والتنظيم الاقتصادي والمؤسسي)، أي

الاعتماد المتبادل ما بين التجربة العملية والشكل الاجتماعي للفعل والتنظيم، يُمثِّل بحدّ ذاته تعريف المجتمع الذي هو في آن اقتصاد وثقافة، حياة مادية وابتكار ثقافي واجتماعي. إن من شأن هذه الحقيقة أن تخلّصنا من جميع النقاشات العقيمة التي تعارض بين "ماديين" و"مثاليين".

أمّا المحور الثالث، فهو اجتماعيٌّ وليس ثقافياً. أعود وأكرر: ليس هناك مجتمع حداثي دون ادخار وتراكم واستثمار، أي دون فصل بين أولئك الذين يديرون الاستثمار (ونتائجه)، والذين أو اللواتي يُسهمون بعملهم المادي والفكري، الضروري للسيرورة التي نطلق عليها اليوم اسم "رأس المال".

لكي نفهم فهماً عميقاً فكرة "الاعتماد المتبادل" بين هذه المبادئ الأساسية الثلاثة التي لا غنى عنها لوجود المجتمع الحداثي، ينبغي الاعتراف بأن العلاقة بين المهيمنين والمهيمن عليهم تتبدل بتبدل صنف الحضارة، أي بتبدل صنف تحويل البيئة والذات. اعتدنا في الحضارة الصناعية الكلام على طبقات وصراعات طبقية. لكن لوصف الحضارة التي سبقت التصنيع، والتي كانت التجارة الكبيرة هي الممارسة الرئيسية المبتكِرة للتاريخية فيها، خاصة منذ الاكتشافات الكبرى بحراً وبرّاً، فإننا نتكلم في هذا الصدد على مرتبات أو "أنظمة" أكثر مما على طبقات.

فالحركة الاجتماعية – تبعاً للتحليل الذي أنتهجه وأطوّره منذ وقت طويل جداً – ليست فاعلاً في صراع بين مجموعات تتعارض مصالحها فحسب، بل لا وجود لها ما لم يكن الخصوم المعنيون ينتمون إلى الحضارة نفسها، أي يفكرون ويتصرفون بمساعدة المقولات نفسها.

اللحظات الثلاث للأزمنة الحديثة

يجب أن نسرع في استكمال هذه اللوحة. لا تعيش المجتمعات الحداثية في حاضر أزلي، بل هي حصيلةٌ لماضٍ ومشروع تجاه المستقبل. قد تبدو هذه الكلمات عادية لكن من اليسير إدراك أهميتها. فالقول إن للحداثة ماضياً يعني أنها ليست كاملة البتة، إلا إن أقررنا، كما أُقرّ، أنا، بفكرة مفادها أننا على مشارف مجتمع الحداثة الفائقة،

أي على مشارف مجتمع يعي قدرته على ابتكار نفسه وتحويلها، وكذلك تدميرها من دون حدود.

إذاً، على كل مجتمع حداثي أن يتدبّر، إضافة إلى مشكلاته الداخلية مثل الصراعات الاجتماعية، مسائل من طبيعة أخرى تتعلق بالعلاقة بين الحداثة ونقيضها الذي تمثّله مجتمعات النظام، ما قبل التاريخية، التي تتّسم بمستوى "طبيعي" في اشتغالها، والمنشغلة بمشكلات التوالد أكثر من مشكلات الإنتاج. أمّا ثيمة مراحل العمر، فهي حاضرة في جميع المجتمعات الحداثية وتكتنفها أهمية كبيرة، وذلك من المكانة التي تعترف بها للأطفال من جهة، وللمسنين من جهة أخرى.

لكنّ العلاقة بين الرجل والمرأة هي التي تقع على المحكّ هنا أساساً. جميعنا ندرك أن النساء هن اللواتي يتولين الجزء الأكبر من أنشطة الرعاية التي تربطنا بماضينا وبمستقبلنا. ولما كانت طبيعة وأهمية العلاقات بين الرجال والنساء في المجتمعات الحداثية، ومجتمعات الحداثة الفائقة على الخصوص، ما زالت بعيدة عن أن تكون محلّ اعتراف صريح، سأتساءل في الجزء الثاني من هذا الكتاب حول ما يجب أن تكونه أولوياتنا "السياسية".

وهم الوحدة

ما الاعتلال الرئيسي الذي قد يصيب الفكر والفعل الاجتماعيين؟ نحن على معرفة جيدة به، ولا سيما أن أعراضه كثيرة وقوية، لكننا لا نعرف دائماً كيف نحدد هويته وآثاره المدمّرة. أول موضع للكشف عنه هو الفكر، عندما يقوم على التفضيل الكامل والكلّي لواحد من المكونات الثلاثة التي أشرت إليها بدايةً. يرى البعض أن الحياة الاجتماعية ليست سوى جملة من مفعولات نمط هيمنة اقتصادية في المقام الأول. ندرك مدى القلق الذي يعتري كثيراً من السوسيولوجيين، وأنا منهم، والمؤرخين والفلاسفة جرّاء هذا الانحراف الذي من شأنه أن يُفضي إلى إنكار فكرة الفاعل الاجتماعي نفسها، ثمّ إلى إنكار فكرة الحقوق الإنسانية التي تشكّل منذ وقت طويل نواة أكبر النقاشات السياسية والفلسفية المعاصرة. ذلك

أن هذا الاعتلال يُمهّد الطريق أمام أنماط السلطة الشاملة كافة. أوّد أن يُقرأ كتابي هذا كدفاع حثيث عن الديموقراطية. ومن ثمّ نستطيع أن نكشف أيضاً عن هذا الاعتلال في واقع أن المناهضين للديموقراطية كانوا في المقام الأول من أصحاب النزعة القومية، مع الأخذ بالاعتبار أن الصور الحديّة لهذه النزعة هي النزعات الجماعاتية والأيديولوجيات الهووية. يمكن وصف طرائق التفكير هذه، التي أعطت دفعاً لحركات سياسية وأنظمة حكم تسلطية عدة، بـ"اليمينية"، بمعنى أنها تُخضع المجتمع وتنوع فاعليه إلى وحدة الدولة واحتكارها للسلطة. هذا هو بالتمام تعريف الأنظمة الشمولية التي تقوم، وفق حنّة أرندت، على تدمير المجتمع الحداثي الذي يُختزل إلى مجرّد كتلة جماهيرية تاركاً احتكار الشرعية لمؤسّسي الحركة الشمولية وقائديها، مهما كانت طبيعة هذه الحركة، نازية أم لينينية، أم عسكرية في اليابان، أم مرتبطة بالنخب الحاكمة السابقة في إيطاليا موسوليني. لم تكن هذه النزعات القومية في خدمة الطبقات الحاكمة كما ظن بعض المؤرخين في بادئ الأمر، ثم خالفهم معظم زملائهم لاحقاً (الذين بيّنوا بخلاف ذلك أن قادة الاقتصاد - وكذلك العلم - هم الذين اندمجوا بتلقائية في المنطق الشمولي). وأخيراً يتمثّل النمط الثالث لتدمير "الفكر الحداثي"، أي فكر التاريخية والابتكارية، في الغلو في تمجيد الروحانية. وهي كلمة يجب التعامل معها بحذر؛ وأنا على وعي بذلك وسبق أن شرحت أسبابي.

كما تتجلى مناهضة الحداثة على صعيد الفعل أكثر مما على صعيد الفكر، وفي المقام الأول بظهور مبدأ وحدة أعلى، وباضطهاد الأقليات أو قمع الناشطين الرافضين لها ومن جميع المشارب. سأعلّق أهمية خاصة لدى وصفي الانتقال العسير من الحضارة الصناعية إلى حضارة الحداثة الفائقة - الذي سأكرّس له الجزء الثالث من هذا الكتاب - لدراسة الحركات الشعبوية التي تشكلت في البلدان التي شعرت أنها مقسومة إلى "بلدين" متعارضين إثر دخولها غير المكتمل في المجتمع الجديد. هكذا، عارض بعض الجغرافيين في فرنسا، مثل كريستوف غيلوي Christophe Guilluy، فرنسا المدن الكبرى، المعولَمة، بفرنسا الطرفية، المفقَرة والتابعة، الأمر الذي وضع هؤلاء الجغرافيين في موقف محرج لأنهم اضطروا إلى إدانة النخب الحاكمة باسم الدفاع

عن عامة الشعب، وهو موقف "الجبهة الوطنية"، في حين يشعرون بأنهم أقرب إلى اليسار المتطرف ممثلاً بجان لوك ميلانشون Jean–Luc Mélenchon، وهو شعورٌ لا نعرف هل سيدوم طويلاً!

الذات والمجتمع والدولة

كان الحذر من السلطة الملكية بمنزلة مبدأ مركزي للفعل السياسي، خاصة في أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر. وشكّل فصل السلطات والحدّ منها نواة فكر الديموقراطيين الليبراليين، من مونتيسكيو إلى توكفيل، وهو أمر غير مستغرب في بلد مثل فرنسا التي عرفت أكثر أنماط الحكم الملكي المطلق حديّة في عهد لويس الرابع عشر. لكن الحركة العمالية، من جهة، حاربت هذا الموقف ووضعت صراع الطبقات في نواة الإعداد للفعل، ومن جهة أخرى، حاربته أيضاً النزعات القومية التي تلت المرحلة الاستعمارية والتي وضعت في هذه المنزلة رفضَ وكرهَ النموذج الذي مثّل نموذج المستعمِرين، أو التشكيكَ فيه. لذا ينبغي أن يحُلّ اليوم محلّ مطلب هذه النظرية الديموقراطية المحدودة أخذَ قوتين متعارضتين ومتكاملتين بالاعتبار، يواجهان "السلطة الشاملة" في مجتمع الحداثة الفائقة.

تصدر الأولى من الدفاع عن الذات الإنسانية والحقوق الإنسانية الأساسية، وتمثّل المقاومة الأقوى لجميع أنماط السلطة الشاملة.

إن الدعوة إلى الذات، وعلى نحو أدق إلى التذوّت، وإلى الصراع ضد نزع التذوّت الموازي لها، هي في المقام الأول رفض كل مبدأ وحدة وتكامل في فكر المجتمعات الحداثية وفعلها. يحلو لخصوم هذه الدعوة أن يروا فيها المسعى الأخير لإنقاذ وجود المقدّس في مجتمعات الحداثة الفائقة التي أُضعفت فيها الأديان التوحيدية عن طريق عولمة المجتمع، وحيث يبدو أن القوى السياسية هيمنت على الإسلام وشلّت حركته، والكنيسة مهددة بالزوال لعجزها عن الخروج من نزعتها المؤسسية المناهضة للنسوية ورفضها إيلاء مكانة مهمة للجسد والجنسانية في الفضاء الروحي الخاص بها، وهو إرث الخطيئة الأصلية الذي يرهق كاهلها.

غير أن هذه الانتقادات إنما تهاجم ثقافات الحداثة من حيث لا تدري، كما سبق ورأينا.

لكن علينا ألا نسمح لذكرى المشكلات الماضية أن تلهينا عن المشكلات الراهنة.

يفرض علينا التعريف الذي قدّمته عن الحداثة التخلي عن كل مبدأ اجتماعي أو سياسي للتوحيد بين الفكر والفعل. لا، بل إنني أتطلّع إلى أكثر من ذلك: أن يكون هذا التخلي، الذي هو في واقع الأمر رفض، التعريفَ الحداثي للعلمانية.

إن كل دعوة إلى وجود ما ورائي للاجتماعي، توكل إليه مهمة تزويد المجتمعات المتقوقعة داخل النزعة النفعية بـ"المعنى"، هي دعوة عبثية فضلاً عن خطورتها، الأمر الذي يفرض علينا أن ننظر إلى جميع صور "المعنى" التي أنشأتها المجتمعات الحداثية كمبادئ كونية بما يتماشى مع روح عصر الأنور، عبر الرفض لكل مبدأ اجتماعي أو سياسي أو حتى اقتصادي (العولمة) للتكامل وللتخطي في حداثة ما ما لم يكن محدّده الوحيد هو التغيير، أي على نحو أدق: الاعتماد المتبادل بين المكونات الثلاثة التي قدّمت صياغة لها في بداية هذه الخاتمة.

إن التعبير الأهم عن هذا الرفض لكل مبدأ وحدة ثقافي أو روحي في المجتمع الحداثي هو اقتصار الدولة على دور تسييري (gestionnaire) للعلاقات المعقدة دائماً بين الممارسة الاقتصادية والتأويل الثقافي، وبين التاريخية والصراعات الاجتماعية، وكذلك بين التأويلات الثقافية والصراعات الاجتماعية.

لقد كشفت الفلسفات السياسية، وبخاصة النسوية، التي شددت على انفصال الروابط بين السلطة والسياسة، عن نقطة بالغة الأهمية. فالسياسة هي تسيير العلاقات بين الفاعلين وبين أهدافهم، والسلطة تُعرَّف خلافاً لذلك بالسيادة واحتكار العنف المشروع وفقاً لمقولة ماكس فيبر التي أضحت من المقولات الكلاسيكية. فدور الدولة يجب أن يكون محدوداً كما كان يتمنى الليبراليون، ولا ينبغي لأي فاعل أو أي هدف أن يتوافر في خدمتها على سلطة مطلقة.

سندرك لدى ملاحظتنا مجتمعات الحداثة الفائقة الآخذة في التشكل أن تشكّلها يفترض خلافاً لما سبق أن يتوافر الفاعلون وأهدافهم المركزية على نفوذ سياسي، ينبغي أن يتحصّلوا عليه من الديموقراطية البرلمانية التمثيلية التي نشهد بقلق بالغ تدهورها

وضياع مبدئها التمثيلي أو زوالها.

لنوجز الآن هذه الجملة من التحليلات المباشرة لفكرة المجتمع الحداثي كما عرّفتها في البداية. لا تعتمد المجتمعات الحداثية على أي مبدأ قدسية خارج عن الفعل البشري. فطبيعة هذه المجتمعات تقوم على التحوّل عبر العمل والتنظيم والاستثمارات التي من شأنها أن تؤدي إلى بروز فصل متزايد بين الفئات المهيمنة والفئات التابعة، فلا تستطيع أي منها الدفاع عن مصالحها وعن تأويلاتها بالاستناد إلى مصدر شرعنة خارجي.

تكتسب مجتمعات كهذه باستمرار قدرة أكبر على تفكّر ذاتها، وعلى الوعي بابتكاريتها، وكذلك على رؤية الأخلاق النفعية تتسرّب أكثر فأكثر إلى أفرادها، مستندة إلى تمثيل مدهرن للحياة الاجتماعية. لكن المجتمع الحداثي الذي سيختزل ذاته إلى هذه النفعية وهذه الدهرنة لن يفقد آلهته وأبطاله وموروثاته فحسب – هو ما قد ينظر إليه بوصفه تحرّراً – بل حداثيته أيضاً، أي وعيه بذاته كذات مبتكِرة ومحوّلة ذاتَها. إذاً سيخسر ذاته كحامل للحقوق الإنسانية الأساسية التي يدرك امتلاكها أولئك الذين تعلموا النظر إلى أنفسهم كذوات مبتكِرة ومحوّلة ذاتَها.



الجزء الثاني

مجتمع الحداثة الفائقة



مقدمة

لم يمضِ وقت طويل على إدراكنا أن حضارة مادية جديدة قد وُلدت بالفعل. كنّا حتى وقت قريب جداً، لحظة دخولنا في ألفية جديدة، أكثر اهتماماً بالأزمات الإقليمية – في آسيا وأميركا اللاتينية، خاصة في بوينس آيرس – أو الأزمات القطاعية وبانفجار ما كنّا ندعوه فقاعة التقانات الجديدة، قبل أن تتفجر سنة ٢٠٠٧ الأزمة المالية التي أوشكت أن تتحول سنة ٢٠٠٨ إلى كارثة بعنف أزمة ١٩٢٩، التي لم تتغلب عليها الدول الأوروبية إلا بعد أن أغرقت نفسها في الديون كي تعيد من جديد عجلة التجارة الدولية.

في غضون سنوات قليلة، تجهّز العالم بأسره بأجهزة الكمبيوتر والهواتف الذكية، ودخل عالم الشبكات، ولا سيما Facebook. قاد الرئيس الأميركي الجديد، دونالد ترامب، العالمَ سنة ٢٠١٦ بتغريداته. واكتشفنا بعد أقلّ من سنتين أن الصين، التي أصبحت تُمثّل مصنع العالم وأشركت نصف سكانها – ما يقارب ٧٠٠ مليون نسمة – في الاقتصاد العالمي، أضحت المنتج الثاني كبراً عالمياً للمعرفة العلمية.

بالتزامن مع ذلك، اكتشف المعجبون بالمنشآت الأميركية الكبرى العاملة في مجال تقانة المعلومات والاتصالات (Google وApple وFacebook وAmazon) أنها أصبحت احتكارات لا تدفع ضرائبها للدول الأوروبية، وتبيع للشركات التجارية البياناتِ الشخصية للمنتسبين إليها.

وبينما كانت التقانات الجديدة تكتسح العالم وكان الاقتصاد يُبدّل أسياده، كانت الأحزاب السياسية والفاعلون الاجتماعيون للمجتمع الصناعي في انهيار أو يقابَلون بالرفض، وبالتوازي مع ذلك كانت الجامعات تحذف العلوم الاجتماعية

من برامجها بغية تقريب أفضل بين الدراسات الاقتصادية وإدارة المنشآت... ومن ثمّ البحث عن الربح.

كان الدخول إلى الثقافة المادية الجديدة مباغتاً جداً لدرجة دفعتنا إلى إعادة فحص التاريخ الطويل الذي قادنا إلى الوضع الحالي. ذلك أننا فكّرنا في كل مرحلة من تاريخنا "الحداثي" ونظرنا إليها كما لو كانت تسم نهاية التاريخ، فتولّد لدينا في كل مرة انطباعٌ بأننا نعيش ثورة هي الأخيرة وإن كنّا لا نفهمها جيداً.

ما زلنا منبهرين باكتشاف أو إعادة اكتشاف ما عاشه الإغريق والرومان وفكروا فيه، وهو أن الحريات المدنية لا يمكن نيلها أو ممارستها إلا من طرف من يحوز مُلكية. هذا ما شرحه أهم فيلسوف في قرن الثورات، جون لوك John Locke، أكثر من أي فيلسوف آخر، وذلك في رسالتَيه وكتابه حول التربية. وهو أيضاً ما عمل نوّاب "الجمعية التأسيسية" في فرنسا على تطبيقه بعد قرن من ذلك، عندما فصلوا بين المواطنين النشطين (أصحاب الملكية) والمواطنين السلبيين (من ليسوا كذلك).

غير أن الأفكار والفاعلين والقوانين التي أعطت المجتمع الصناعي الجديد شكله المؤسسي لم تفرض نفسها إلا مع نهاية القرن التاسع عشر، بعد الإخفاقات الدامية للانتفاضات الشعبية، خاصة في فرنسا حيث كان "الجمهوريون" في سدة الحكم واقتصر انشغالهم على إسقاط سلطة الكنيسة الكاثوليكية وتوسيع حدود الإمبراطورية الاستعمارية أكثر من تغيير وضع الطبقة العمالية.

مع ذلك، وجدنا منذ ذلك الحين، رغم الدمار الذي أسفرت عنه الحربان العالميتان وأنظمة الحكم الشمولية، متسعاً للتفكير في هذه المرحلة من الحداثة. ففي حين تمثّل الإنجاز الكبير في القرنين السابقين في ولادة النزعة الفردية المستندة إلى النزعة العقلانية وميلاد العلم، كان المجتمع الصناعي أول مجتمع نظر إلى نفسه كمجتمع، وتجاوز إطار الشرعية (بتأثير من الحركة العمالية) مولّداً ما سمّي حركة الأفكار. خلاصة القول: مثّل المجتمع الصناعي حضارة العمل وتعبئة الموارد البشرية والمالية والمادية في خدمة التقدّم.

كيف لا نشدّد على الانفتاح الهائل للفضاء العمومي الذي أدى إليه المجتمع الصناعي عبر نجاحه الباهر ومساراته العنيفة وأزماته الدرامية؟

إن كان من ثمار المجتمع الصناعي الانتقال من تحرير الفرد إلى تحرير الطبقة الأكثر عدداً، أو أقلّها تنصيب الصراع بين رأس المال والعمل في مركز الحياة السياسية، فما الذي نستطيع أن نأمله الآن من المجتمع الناشئ من الثورة الرقمية، الذي ربما يمكننا أن نختار له تسمية أشد إيضاحاً إن دعوناه "المجتمع الحاصل من العوالم الافتراضية"؟ يتملكنا الشعور بأن التغيير الأكثر جوهريّة هو التغير الذي طرأ على الحياة العمومية، أي على الحداثة نفسها التي هي ثمرة تحويل العالم الإنساني ذاتَه بذاتِه وتأويل ما يأتي به عالم الاتصال والعولمة الاقتصادية والسلطة الشاملة عن ذاته وعن ابتكاريته. ففي ما وراء الفرد والكائن الاجتماعي (لذلك تكلّمت على مرحلة ما بعد اجتماعية للحداثة)، نشهد دخول التجربة المعيشة والوعي خصوصاً بالجملة إلى مشهد التاريخ.

هكذا، بعد تحرير المواطن المالك ثم تحرير العمّال، لنمتلك شجاعة القول إننا دخلنا مسبقاً إلى الحضارة الجديدة، وإنّ محرّكها الأول سيتمثّل في حركات تحرير كلي ومحاولات مناوئة لها: تحرير الجسد والجنسانية وما أحب أن أطلق عليه، تكريماً لغوته، "التجاذبات المختارة". لكن هذه الحضارة الجديدة ستتسم أيضاً بسيرورة نزع للطابع المؤسسي عن كل ما كان يكوّن الأُسرة، وبتحرير الثقافات التي كانت لوقتٍ طويل جداً موضوع هيمنة أو استعمار أو حظر.

انتقل العالم الحداثي بانتقاله من عالم المواطنين إلى عالم العمال، من الفردي إلى الاجتماعي، ومن الحرية الفردية إلى الحقوق الاجتماعية، ومن السياسي إلى المجتمعي. ماذا عن الآن؟ ما زال الوضع ملتبساً، ومع ذلك علينا الاعتراف بأننا انتقلنا من الكائن الاجتماعي ومن الفعل الجماعي إلى الذات الشخصية، أي إلى وعي الذات بذاتها بوصفها مبتكِرة للعوالم التخيّلية وللكلمة والصور بالإضافة إلى ابتكارها التقانات. لقد تحوّل الإنسان المبتكَر إلى إنسان مبتكِر، وغزت الذات القابعة فيه روحَه وعقله وصولاً إلى كامل جسده ومجمل انفعالاته وعواطفه، وهو ما سبق أن أجاد في عرضه عالمُ الأعصاب البرتغالي-الأميركي أنطونيو داماسيو Antonio Damasio.

كانت صورة المجتمع الصناعي هي صورة التوجّه نحو التقدّم، أمّا صورة المجتمعات التي أدعوها مجتمعات الحداثة الفائقة، فهي صورة انعكاس التجربة في الوعي. وبعد أن أمضى الإنسان ردحاً من الزمن ينتظر من السماء أو من الما-وراء

تفريقاً بين الخير والشر، فإنه يستمد اليوم معنى أفعاله وتجربته من الوعي بالذات ومن تفكّره في ذاته وجسده وخطابه وتجربته، ومن التأويل الذي يسبغه عليها. لقد أصبحنا أسياد مصيرنا، وكذلك مصير الآخرين، إذ نحن من يعرف بهم كآخرين، أي ككائنات تتمتع، إضافة إلى الحقوق، بقدرة على الفعل، وتتمتع خاصة بالوعي بكونها كائنات تنخرط بكامل شخصيتها في صراع عام بين الوعي والمصلحة، والحياة والموت، والابتكار والتكرار.

الفصل الأول

حضارة الحداثة الفائقة

مجتمع مبتكَر

إن مصدر شغفنا وقلقنا في هذا المجتمع، وما يُفسّر ردود الفعل الرافضة التي يستثيرها، هو بلوغ دور الابتكارية الإنسانية الحدّ الأقصى، فلا يُنظر إليها على أنها تأويل عن حضارة مادية فحسب، بل تصبح الدلالة الأعم للمجتمع برمّته. تمثّل نشاطنا حتى الآن في إجراء تحوّلات في الطبيعة، وهذا يصحّ على المجتمعات الصناعية والزراعية. أمّا مجتمعات الحداثة الفائقة، فتقوم خلافاً لذلك على الكلمة (logos) لا على "البراكسيس" (praxis)، أي على الممارسة الاجتماعية كما في المجتمعات السابقة. وعليه، تفرض هذه المجتمعات نفسها بما لديها من طبيعة خاصة لا بد لنا من أن نستهلّ بها هذا الجزء الثاني.

نحن هنا أمام ملمح جديد للمجتمع الذي نقف على مشارفه. لاحظنا سابقاً أن ابتكار مجتمع جديد كان مقروناً بابتكار معارف جديدة عن أنفسنا والعالم، وبابتكار سلطات جديدة قادرة على المراكمة والاستثمار خصوصاً. كان هذا الأمر جليّاً في حالة المجتمع الصناعي، وكذلك قبله في فترة المؤسسات الدينية.

كما أفضت التحوّلات الاقتصادية الكبرى إلى تكوين نخب حاكمة جديدة، ومن ثمّ أنماط جديدة من الهيمنة الاجتماعية.

لئن كان صحيحاً أن العالم المعاصر يشفّ عن زيادة حادّة في صور اللامساواة، لا يمكننا القول مع ذلك إننا أمام علاقات طبقية جديدة. والحق أنّ الانتقادات التي صاغتها حركة Occupy في الولايات المتحدة لم تحظَ بالتأويل الملائم. فمعارضة ١% الذي يمثّله الأغنياء ببقية السكان، أو حتى إظهار أن ٨٥ عائلة تملك نصف الثروة العالمية، لا يُحدِّد وحده طبقة، أقلّها بالمعنى الماركسي لعلاقات الإنتاج الاجتماعية. ليس استغلال العمل ما يوّلد أرباح الأغنياء، بل المعاملات المالية. لن أجيب هنا عن السؤال المهم للغاية والمتعلق بطبيعة الصراع الاجتماعي المركزي في هذا المجتمع الجديد، لأنني أريد قبل ذلك أن أنظر إلى القاعدة المادية للابتكارية الإنسانية في مجتمعات الحداثة الفائقة، وكذلك الأنماط التي تتخذها تأويلاتنا لهذه الابتكارية، وهي شروط لا بد من توافرها إن أردنا أن نعيّن طبيعة الصراع الاجتماعي الذي يحتلّ مكانة مركزية في هذا الصنف من المجتمع.

لم يسبق أن كان تعبير "مجتمع الجماهير" مبرَّراً كما الحال اليوم. حتى عندما انتشرت السيارات – الأمر الذي أسهمت فيه شركة Ford أساساً إلى جانب شركات أخرى – لم يكن هذا الانتشار على قدر كبير من السرعة، وكان ظاهرة أميركية أساساً، في حين أننا اليوم أمام ظاهرة عالمية نعترف جميعنا بوجودها. لطالما كان عالَمُ العلماء عالَمَ نخبة ضيقة تتألف من عدد من العقول الاستثنائية التي توظَّف في حلّ عدد كبير من المشكلات، أو في فعاليات غير علمية، إن احتاج الأمر. لكن الانتقال من المعرفة إلى ابتكار وإنشاء الشركات تسارعت وتيرته منذ مرحلة التصنيع الفائق، وأشهر منشئي الشركات العالمية الكبرى هم في آن معلوماتيون ومقاولون و"أطراف تواصل"، مشكلين بذلك واحدة من أهم فئات هذه السلطة الشاملة التي أعدّها في هذا الكتاب أحد أهم ملامح الحداثة الجديدة.

كما نلحظ على صعيد الحياة اليومية، بالتوازي مع هذه الظاهرة، أن عدداً لا يُحصى من الأشخاص من ذوي الدخل المحدودة جداً، مثل طلاب المدارس المتوسطة والثانوية، يخصصون جزءاً كبيراً من وقتهم وقدرتهم الشرائية لإرسال الرسائل الإلكترونية وتلقيها.

ونحن إذ نتكلّم على "مجتمع جماهير"، ذلك لأن الدخول إلى الحداثة الجديدة

جماهيري وسريع. فالحداثة الجديدة غير مقترنة بآليات انتقائية أو قمعية كما كانت الحال في المجتمعات السابقة. وهو حكم ليس "اجتماعياً" تماماً، ولا يجب على الأخص أن يتيح المجال لتخيّل مجتمع خالٍ من الصراعات أو حتى مجتمع مساواتيّ، وإلا سنغرق في وهم سبق وأظهر السوسيولوجيون (وكذلك الاقتصاديون) مدى بعده عن الواقع.

نصل الآن إلى التساؤل الأهم: ما هو تأويل ابتكاريتنا الخاصة التي تُسبغها على المجتمع الجديد ممارساتُه؟ لم تعد سيطرتنا على أنفسنا والطبيعة ذات طابع تقني فحسب، بل باتت سيطرة ثقافية واجتماعية. وهو ثابت من ثوابت المجتمعات الحداثية. لا نجد مصدر شرعية ابتكاريتنا في الدين ولا السياسة ولا الاقتصاد. إنما نجد أساس فعلنا، في مجتمع الحداثة الفائقة، في ابتكاريتنا عينها. لذلك أشرت في ما سبق أن لدى مجتمع الحداثة الفائقة وعياً "تاماً ومباشراً" بابتكاريته الخاصة.

النقطة التي يتعين علينا فحصها الآن هي معرفة هل هذه المجتمعات التي تبتكر ذاتها بذاتها، وبممارساتها وبالتأويل الذي تسبغه على هذه الممارسات، ما زالت مجتمعات، أي مجموعات منقسمة إلى فاعلين اجتماعيين يُعارض بينهم تراكم الثروات واستثمارها وتوزيعها وتوزيع الكفاءات الناتجة.

إن التساؤل الأخير لا يقلّ أهمية عن السابق، والسوسيولوجيون هم المعنيون به مباشرة.

الحقيقة أن هؤلاء قدّموا أجوبة قوية جداً عن سؤال الصراع الاجتماعي في المجتمع الصناعي رغم أن المعاصرين بينهم لا يعترفون دائماً بالرابطة المتينة التي تجمع فكرة المجتمع الصناعي وفكرة الطبقة الاجتماعية.

سبق وأشرت إلى الأسباب القوية وراء تجنبنا إدراج أفكار الطبقة والصراع الطبقي في مركز سوسيولوجيا مجتمعات الحداثة الفائقة. مع ذلك إن الصراع الاجتماعي يعصف بها.

وإذا ما أردنا التقدم في استكشاف هذه المجتمعات، علينا أن نتذكر أن التأويلات، ومن ثمّ سلوكات الهيمنة والتبعية، ليست منفصلة عن الممارسات نفسها. لا يمثّل القادة والمهيمن عليهم فاعلين في صراع اجتماعي مركزي إلا بشرط دفاعهم عن

توجهات ثقافية واحدة للمجتمع، ومن ثمّ بشرط اندراجهم ضمن المجتمع نفسه الذي يعارضُ فيه الصراع بين أولئك الذين يدافعون عن مصالح متعارضة.

يتمثّل الهدف الاجتماعي للقادة في تأويل كلّ شيء وفق مصطلح المصلحة وتحقيق المصلحة الشخصية أو الجماعية، بموجب أخلاق (أميزها هنا عن الإيتيقا) نفعية، في حين أن المهيمن عليهم لا يمكنهم الصراع إلا باسم مبادئ كونية، وأذكر في ما يلي قائمتها القصيرة: الفكر العقلاني ومعه الحرية، والمساواة والكرامة للجميع، أي في قول واحد: حقوق الإنسان.

إنّ الجماعة المؤسّسة على الهوية هي النمط الأكثر ملاءمة للبحث النفعي عن تحقيق المصالح وتلبية الاحتياجات والرغبات. أمّا النمط الأكثر ملاءمة للدفاع عن حقوق الإنسان، فهي النزعة الكونية، التي شكلت الأديان التوحيدية أول تعبير تاريخي عنها، ثم جاءت فكرة الطبيعة البشرية في لحظة بلغت فيها فكرة الحقوق الطبيعية ذروة قوتها قبل أن تتحول إلى فكرة التقدّم، ثم إلى فكرة الابتكارية وقد بلغت كامل وعيها بذاتها بوصفها تذوّتاً.

إن الفكرة الجماعاتية والهووية أكثر ما يُعارضه التذوّت الذي لا يرى أمامه كي يسيطر على خصومه غير الدفاع عن فكرة تعددية أنماط الفعل الاجتماعي ذي التوجه الكوني.

ما من تناقض في هذه الصيغة، وهو ما نستطيع التحقق منه في تاريخ الأديان التوحيدي، وأشهرها في الغرب تاريخ الديانة المسيحية. انقسمت المسيحية إلى كنيسة شرقية وغربية، وانقسمت الأخيرة بدورها إلى كنيسة كاثوليكية من جهة، وإلى عدد كبير من الكنائس الإصلاحية من جهة أخرى (حتى أن عدداً منها اتخذ تحديداً وطنياً، مثل الأنجليكانية). بعبارة أخرى: داخل هذا الكلّ الذي احتلّ مكانة غاية في الأهمية في التاريخ الثقافي، كان المبدأ الأقوى للفكر الكوني مقروناً على الدوام بتعددية الكنائس أو الطوائف. وكذلك كانت حالة الإسلام، لا بواقع التعارض بين السنّة والشيعة أو مجموعات أخرى، وإنما لأن النمط الأساسي للتنظيم في العالم الإسلامي هو وجود أربع مدارس فقهية. العالم العبري أكثر تعددية من ذلك، لا لأنه منقسم بين أرثوذكس ومحافظين وليبراليين فحسب، وإنما لوجود مدارس عدّة تنقل

وتناقش تعاليم ونصوص كبار اللاهوتيين.

لا يختلف تعليم الفلسفة اختلافاً كبيراً عن حالة اللاهوت. هكذا تعارض الأرسطيون والأفلاطونيون والأفلاطونين المحدثون، في العالم اليوناني ثم في المسيحي، كما تعارضت أخيراً مختلف التيارات الماركسية والتيارات المنبثقة عن الفكر الهيغلي من قبلها. لجميع هذه التيارات الفكرية توجّه كوني مع أنها اعتمدت في غالبية الأحيان على حقل بعينه لنشوئها على الصعيد التاريخي والجغرافي معاً.

إنّ التعارض الذي يقسم العالم المعاصر بقوّة ليس تعارضاً بين الاستيعابية (assimilationnisme) والتعددية الثقافية (multiculturalisme)، لأنه يصعب الدفاع عن كلتيهما في شكليهما الحدّي. الأكثر واقعية هو المعارضة بين الأفكار والسياسات التي تعطي الأولوية للدفاع عن جماعة أو هوية واقعيتين، والأفكار الكونية التي تؤكّد تعددية أنماط الفكر والفعل، والتي تُدرج الفروقات بينها ضمن حقل الأفكار والفعل الكونيين.

وعليه إن الصراع الاجتماعي المركزي لمجتمع الحداثة الفائقة صراع ثقافي أو إيتيقي، وهو في النتيجة صراع ديموقراطي، ذلك أنه يعارض بين الذين يعطون الأولوية لمصلحة وهوية جماعة أو إثنية أو أمة على حساب مصالح الأجانب (لنتذكر في هذا السياق النقاش الأخير حول Brexit في المملكة المتحدة)، وبين من يمنحون هذه الأولوية للمساواة بين الجميع - مع الأجانب على الأخص - في التمتع بحقوقهم الإنسانية الأساسية والدفاع عنها.

تزداد صدقية هذا التحليل في العالم الذي نعيش فيه؛ حيث الصراعات الأبرز ليست تلك التي تعارض طبقات أو طوائف مغلقة، أو حتى أمماً أو ديانات، وإنما التي تعارض المدافعين عن النزعة الكونية وأولئك الذين يحامون في المقام الأول عن هوية أو جماعة.

لذلك نشأت الصراعات الأكثر حديّة ودارت حول الوضع الاجتماعي والقانوني للأجانب، وأصبحت العنصرية (racisme) التعبير الأكثر اكتمالاً عندنا عن الشر، شأنها شأن جميع الممارسات التي تستهدف إيصاد الأبواب أمام جماعة إثنية أو دينية أو لغوية أو حتى جغرافية.

تحتل ثيمة الأجنبي مكانة بارزة في الفكر الاجتماعي وكذلك في الأدب، مثلما كانت ثيمة صراع الطبقات في مركز جميع أنماط المجتمع الصناعي، والمواطنة الرهان الرئيسي للصراعات والمواجهات في المجتمعات التي دعوتها المجتمعات القانونية السياسية.

لذلك علينا، إضافة إلى الاعتراف بأهمية هذا الصنف من التصرفات والصراعات، أن ندرك أن على الحياة السياسية للدول التي دخلت إلى حضارة الحداثة الفائقة أن تُنظِّم حول مواجهات من هذا النوع.

إن ما يُفسّر إلى حدّ كبير ترهّل الخيارات السياسية وصور الفعل السياسي في الوقت الراهن في عدد كبير من البلدان، وترهّل الديموقراطية كنتيجة لذلك، ولا سيما في العالم الغربي، إنما هو غياب أو الاعتراف الضعيف للغاية بالمكوّنات الثلاثة للحضارة (الحضارة المادية والتأويل الثقافي لهذه الحضارة المادية والصراعية الاجتماعية). تقدِّم فرنسا مثالاً لحالة قصوى حيث أفضى التفكك المزدوج لليمين واليسار "الجمهوريّين" إلى مواجهة بين مرشحين متطرفين في الانتخابات الرئاسية سنة ٢٠١٧، لكنه أدّى أيضاً إلى السهولة القصوى التي فاز بها مرشّح (يُعرّف نفسه مرشحاً لا ينتمي إلى اليمين أو اليسار)، وهو إيمانويل ماكرون الذي حقق انتصارات مذهلة في الانتخابات الرئاسية والتشريعية التي تلتها. وهي حالة سمحت لفرنسا فوراً بإعادة بناء غالبية متينة حول الرئيس الجديد.

الوعي بالذات

أين تكمن وحدة مجتمع كهذا؟ هذا سؤالٌ ينبغي طرحه في شأن المجتمعات الحداثية كافة. المجتمعات الدينية موسومة بالمقدّس، وموحَّدة بالسلطة المَلكية وبالتطلع إلى الاستيلاء على العوالم "البربرية". لكن وحدتها تكمن أيضاً في الروابط التي توحّد جميع عناصر الابتكار من مناظر طبيعية ونبات وحيوان وبشر. وتُعنى أساساً بتمثيل العالم غير البشري، والحياة والموت، والخضوع والواجب.

لكن هذه اللوحة أخذت تتعدّل في المجتمعات السياسية القانونية. فاشتد حضور

البحر على حساب البر، وتحررت قوة الملوك المنتصرين في الحرب وقوة القوانين من وصاية القوة الدينية. وأصبحت الغلبة للمدينة التي أشرقت على الفن الإيطالي، في حين كان فن البرجوازية الفلمنكية والهولندية يتجه أكثر نحو الداخل. وهذا ما جعل دول الشمال في تلك الفترة الدول الأكثر حداثة، لأنها كانت أكثر افتتاناً بالوعي وبالصورة التي لديها عن ذاتها، في حين كانت إيطاليا لا تزال تعيش مظللة بالنور الإلهي. لذلك، كان رامبرانت أفضل من صوّر نفسه في عصره، في حين التزم فيلاسكيز Vélasquez وتيتيان Titien وصف المجتمع والدولة والممثلين عنهما. الحقيقة أن الجدية في البحث عن الفعالية، التي قادت إلى التصنيع، أتت إلى إنكلترا من هولندا لا إيطاليا. كان هذا الاكتشاف بمكانة اكتشاف للتقسيم الاجتماعي أيضاً. كان الفقراء بمنزلة أمارات على وهن بشري وعلى ضرورة النعمة الإلهية وعمل الأخويات المسيحية. والشعب، المحتشد والمتحمّس، ضاق ذرعاً في الأحياء الفقيرة لروما التي رسمها كارافاجيو Le Caravage. غير أنّ المقدس في زوال، والبشرية إلى انقسام، وطرق المراقبة في ضعف وقد تجتاحها الثورة في أي وقت.

لكن عالم الأشياء والآلات لم ينتصر إلا مع التصنيع، فبدأ عالم التمثيل الانحسار أمام عالم التاريخ، إلى أن اختفى التمثيل مع نهاية القرن التاسع عشر في عالم لم يعد طبيعياً ويعيش تناقضاً بين المكاسب الاقتصادية والعمل الداخلي للوعي. وأنا إن أمنح مكانة مركزية للتذوّت في مجتمع الحداثة الفائقة، فلست أسعى بذلك إلى إعلان انتصاره، وإنما تأكيد - بخلاف ذلك وفي ما وراء الصراعات الاجتماعية -الصراع بين نظام مبتكِر ومدمِّر في آن، ووعي هو في الوقت نفسه حرية شخصية في حالة دائمة من الهشاشة، وفي بحث مستمر عن تحديد لذاتها، لا كصورة لموجود مبتكَر، وإنما كمبتكِر لا يشعر بنفسه كذلك إلا لأن ابتكاره، أي العالم البشري، في انفلات دائم منه.

مجمل القول: إن النظام الذي ابتكره الإنسان، بالتجارة والترف وفنون التمثيل التي استغرقت وقتاً طويلاً وبذلت جهداً كبيراً للتحرر من النظام المقدّس ثم من نظام المدينة، لا يبلغ الوعي بالذات ما لم يخسر سيادته وأسسه الطبيعية. إن الإنسان المبتكِر ذاته بائس بؤس بروميثيوس أو سيزيف، إذ فقد الوحدة التي كانت تجمع وجوده المخلوق والمبتكَر ووجوده الخالق والمبتكِر، وممزق بين الحسابات والأحلام،

بين أناه المنفعلة وأناه الفاعلة، وتطارده أنظمة المراقبة والسجون أكثر فأكثر، هذه السجون التي تعجّ بالفئات التي يُنظر إليها كفئات خطيرة.

يمكن لكلمة واحدة، أو بالأحرى لكلمة في حالة إعياء، أن تعبّر عن كل ما سبق، وهي السعادة. ليس هناك ما هو أشد تناقضاً مع السعادة من الوعي. لذلك إن التعارض الأعمق في مجتمعات الحداثة الفائقة ليس تعارض الأغنياء والفقراء، الأسياد والعبيد، بل تعارض المُلكيات التي تتراكم، واللامساواة في الرفاهية والثروة والاستهلاك من جهة، ومعنى الحياة والفعل كما يصوغه التذوّت من جهة أخرى.

لا يلقى الإنسان المبتكِر من مبتكراته إلا الخيانة، فتتحول إلى أشياء وحسابات وقواعد ومحظورات.

إن تحوّل الإنسان إلى إله قد حرمه متعتَه بذاته، التي نطلق عليها اسم السعادة. يخيّم على مجتمع الحداثة الفائقة هذا التناقض الذي يعيشه الإنسان وينتجه بوصفه مبتكِراً. إنها، بكلمة واحدة، القطيعة بين الإنسان المبتكِر ونتاج ابتكاره. في **الكتاب المقدّس**، كان المخلوق هو من يتملّص من خالقه، لكن الآن عالم المبتكرات هو الذي يتملّص من الإنسان المبتكِر الذي يصبح بدوره شيطانياً لأنه بقتله الإله أصبح خالقاً ومبتكِراً ولم يعد بإمكانه أن يعود إلى كينونته الأولى كإنسان مخلوق، ولم يعد بإمكانه أن يكون إنساناً "طبيعياً" وسعيداً. ما يهمنا من مجمل هذا الشرح، الذي نعلّق أهمية قليلة على مفرداته، هو القطيعة التي حدثت مع المجتمع الصناعي، هذا المجتمع الذي مثّل ذروة الإيمان بالتقدّم، أي بالتوافق المعيش والمأمول بين الوعي الإنساني وصنائع الإنسان. فالقطيعة بين الإنسان وصنائعه ليست إعلان الحداثة، وإنما أمارة على انحدار المجتمع الصناعي، وعلى استحالة الجمع بين ما هو مبتكَر وما هو مبتكِر، وما بين الابتكار و"الاستهلاك"، والحركة والنظام.

وبما أن البشرية ما عادت تسيطر على صنائعها، عليها أن تحلّق باتجاه الكواكب والعوالم التي ابتكرتها. لقد انتظرنا زمناً طويلاً لنعرف سعادة النجاح والسيطرة، ونجد أنفسنا اليوم، بعد كل هذه الجهود، على وشك رؤية زوال مبتكراتنا التي تتحوّل إلى ذكاء اصطناعي. لا يعني ذلك كلّه أننا نعيش في "ما بعد الحداثة"، فالحداثة تعرف أوج انتصارها عندما تُحقق بالكامل قدرتها على ابتكار الكل، وتحويل الكلّ، وتدمير

الكلّ عندما تصبح وعياً تاماً بالذات.

وأنا إذ أقول إننا ندخل في مرحلة الحداثة الفائقة، لا ما بعد الحداثة، ذلك لأننا على مشارف عالم الوعي، حيث لا يمكن الكلام بخصوص الحداثة على السيطرة على الطبيعة. الدخول الكامل إلى الحداثة إنما يعني الدخول إلى التفكّرية، وابتكار الذات، ويعني أيضاً النجاح في التحوّل السريع للبشر من مخلوقات مبتكَرة إلى خالقين مبتكِرين. بمصطلحات أخرى: يتعلق الأمر، بعد أن انفصلنا عن الطبيعة، بالانفصال عن المجتمع وبتنشئة الذات التي نحملها فينا على التحويل التام لتجاربنا إلى تفكّر وتواصل ودفاع عن كل ما هو كوني في كلّ واحد منّا.

لقد أصبح الإنسان مبتكِراً، وبات عليه الآن أن يستعجل وييسّر توسيع نطاق عالم التفكّر والتواصل والابتكار.

لا مراء في أن الحركة الأكثر بروزاً نحو هذا التحوّل هي تلك التي سبق وشهدنا إعلانها في زمن المجتمع الصناعي، عندما أعلن مبشرو الحداثة أن استبدال الماكينات بالعمّال من شأنه أن يعتق هؤلاء من الأعمال المضنية. لكن في الواقع، علينا أن نسرّع عملية استبدال العمال بالروبوتات ونعمل على إشراك الذكاء الاصطناعي كي نستطيع أن نفرغ إلى الابتكار، وإلى الوعي بالابتكار، وإلى التواصل وتذويت أنفسنا والآخرين.

حدود النمط الحداثي الفائق للمجتمع

يرتاب المرء بوجود تلك التي ما زلنا ندعوها الديموقراطية الليبرالية أو – وفق تأويل مختلف جداً – الديموقراطية التشاركية، في عالم زالت منه المنظومة الاستعمارية وتلاشت الهيمنة الغربية، ووسّع فيه التيار الإصلاحي الاشتراكي الديموقراطي نطاق تدخل الدولة. ذلك أن الاقتصادات الوطنية تتهاوى. فمن جهة، احتلت الشركات الكبرى للاقتصاد الرقمي (خاصة الرباعي Google وApple وFacebook وAmazon) مواقع الاحتكار وما عادت تخضع للالتزامات الضريبية في البلدان التي تستقر فيها، ومن جهة أخرى، تحصّلت فئات اجتماعية عديدة، ولا سيما في القطاع العام، من موظفين وشركات حكومية على وجه الخصوص، على مزايا ترخي بثقلها على

الاقتصادات الوطنية (السكك الحديدية في بريطانيا العظمى والآن في فرنسا)؛ فبدلاً من أن نشهد، كما في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تقاسماً للأهداف الاقتصادية والاجتماعية، نرى بالأحرى تعزيز ازدياد المزايا الخاصة. تؤدي هذه المنظومة في البلدان التي تعاني من ضعف في سيطرة الدولة إلى تحفيز الفساد والمحسوبية، وتشهد على ذلك "Odebrecht"، شركة الأشغال العامة البرازيلية، التي تحصّلت على عقود في عشرات البلدان بالرشوة. نشهد نتيجة لهذا التدهور انحساراً في المشاركة في العملية الانتخابية، ورفضاً لـ"الطبقة السياسية" خصوصاً، وهو رفض يُخفي وراءه تشكيكاً في الديموقراطية نفسها. إضافة إلى ذلك لم تدفع نهاية المرحلة الاستعمارية - كما سبق وأشرت - إلى دخول البلدان المستعمَرة إلى المجال "الغربي"، بل أدّت بعكس ذلك إلى بروز قوي للنزعة القومية الاستبدادية، التي شجعها الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية انطلاقاً من "مؤتمر باندونغ".

واليوم، تجاهر الصين بقيادة شي جين بينغ بمشروعها الشمولي. وفي الوقت نفسه، لا نستطيع إلا أن نقارب بين الإخفاقات السياسية والاقتصادية (خصوصاً سلسلة الأزمات الإقليمية أو القطاعية مع نهاية القرن العشرين، والأزمة المالية الكبرى لقروض الرهن العقاري ٢٠٠٧-٢٠٠٨) واختفاء سياسات التنمية. تتمثّل أكثر نتائج انحسار مشروعات التكامل الاقتصادي والاجتماعي إثارةً للقلق في الأزمة التي أصابت الفكرة الديموقراطية وكذلك في تدخلات الدول في مواجهة تعزيز عولمة الاقتصاد وهيمنة الاحتكارات الجديدة.

لكن الأخطر من ذلك كله غياب الحركات الاجتماعية الجديدة. فبقدر ما شهدنا سلسلة من الحركات الاجتماعية والوطنية القوية في صراع مع المنظومة السوفياتية، ولا سيما في أوروبا الوسطى أو الشرقية (١٩٥٣-١٩٨٩)، ينبغي لنا اليوم في العالم الرأسمالي و"الديموقراطي" الغربي، وبالقدر نفسه، أن نمتلك شجاعة الاعتراف بغياب الحركات الاجتماعية التي تتكفل الدفاعَ الحثيث عن الحقوق الإنسانية الأساسية. بعض الحملات الأيديولوجية الصرف حملت البعض على الإيمان بأهمية ونجاح حركات مثل Syriza في اليونان، لكن الأخيرة لم تصمد في وجه الأزمة الاقتصادية التي تعصف ببلد يهرب منه الأغنياء كي لا يدفعوا الضرائب، أو Podemos في إسبانيا،

التي انخرطت بطيش في الحركة الكاتالونية، وبصورة أعم في فعل "شعبوي لينيني" لا سبيل أمامه إلا الإخفاق.

من المستحيل البدء بإعادة بناء نظري وعملي للديموقراطية، سواء في أميركا اللاتينية أم الولايات المتحدة (قد تعافت كندا بصورة ملحوظة بعدما عانت من تدهور كبير) أم أوروبا، دون قياس التلف المادي والمعنوي الذي أصاب البلدان الديموقراطية في المقام الأول، حتى إن كان علينا أن نولي أهمية كبيرة للوضع الجديد في فرنسا، الناشئ عن نجاح إيمانويل ماكرون إثر انهيار المنظومة السياسية.

هنا تكمن أهمية العلوم الاجتماعية. يبدو الفكر الاجتماعي اليوم كأنه فضاء غلب عليه الخواء وغطته الأنقاض، ويتقاسمه عالم الاقتصاديين (المجهّزين جيداً) وعالم الإثنولوجيين (المنفتحين غالباً على تأثير علم النفس والتحليل النفسي). إن مجتمع الحداثة الفائقة يحتاج أكثر ما يحتاج إلى فهم الفاعلين الذين يسعون إلى الدفاع عن الحقوق. كان الموضوع الرئيسي للفكر الاجتماعي مع بداية الأزمنة الحديثة هو دراسة المؤسسات، والقوانين على وجه الخصوص. وقد تحول في المجتمع الصناعي إلى دراسة الإنتاج وتوزيع السلع والخدمات. أما في مجتمع الحداثة الفائقة، فهو ما يمكننا أن ندعوه التربية، أي نشر نموذج الفاعل الاجتماعي في التعليم المدرسي والتربية الأسرية والتكوين المهني والبحث الأساسي والتطبيقي، تربية يكون غرضها الرئيسي تذوّت الفاعلين.

برنامج ضخم ومُلحّ. ولسوء الحظ، إن الدخول إلى الحداثة الفائقة يحدث في مناخ من الحذر والعداء إزاء القادة السياسيين والمثقفين. وعلى هؤلاء، إن أرادوا أن يقنعوا الرأي العالم، أن يتمتعوا بقدرة قوية على التواصل وتوقع اتجاهات الرأي فضلاً عن دراية كافية بمجال فعلهم.

وهم الكليّة

هل سنرى انتشاراً ملزِماً للحداثة الفائقة في جميع أصقاع العالم؟ نعم، وعلى نحو أسرع بكثير من انتشار التصنيع الذي شهده العالم سابقاً. هل ستتخذ نمطاً واحداً

أينما حلّت؟ بالطبع لا. وستختلف مثلما تختلف بيرمنغهام عن ديترويت، وباريس عن لندن، والمكسيك عن كندا. ولئن كان انتشار الحضارة الجديدة يأخذ إيقاعاً سريعاً في الواقع، فإن كل مجتمع يتميز عن غيره في درجة تقدمه في الثقافة المادية و"الأخلاقية" الجديدة، وبفعل ثلاث قوى تمييزية كبيرة:

١- إن نمط تحديثه يسمه بعمق ما يسمه مستوى حداثته التي تحكم خصوصاً العلاقات بين المجتمع المدني والدولة. سنعود إلى هذه النقطة في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

٢- الأحكام التي تُطلق على المسؤولين السياسيين تتعلق بصورة متزايدة بشخصياتهم.

٣- أنماط المقاومة الأساسية ضد القرارات السياسية لا تأتي من المصالح المقتدرة وإنما من الأقليات الأكثر تكاملاً.

من ناحية أخرى، حتى لو كان في مقدور السلطة الشمولية أو الاستبدادية أن تفرض قراراتها، فهي قليلة الفعالية في ابتكار الفاعلين القادرين على التحليلات والمبادرات.

نشير في هذا الصدد إلى مدى استغرابنا من انتشار فكرة أن المجتمع يعمل كآلة أو نحوٍ (grammaire) في خدمة هيمنة طبقة اجتماعية ليس إلا. والحقيقة أن الصراع - الذي نصفه بـ"الطبقي" في المجتمعات الصناعية - هو في الواقع مكوّن من مكونات كل نمط مجتمعي، وكل حضارة، مثله في ذلك كمثل الحضارة المادية وتأويل الابتكارية الإنسانية. سأدعم هذا القول بالحجج طوال هذا الكتاب، وهو قول يجب قبوله بيقين يكافئ اليقين الذي أتبنّاه في تحديدي لهذه النواة المركزية، وترابط مكوناتها الرئيسية الثلاثة.

إنّ أولئك الذين يعتقدون بـ"تضافر" جميع المسارات عبر بعد واحد فقط من الحياة الاجتماعية، ولا سيّما عبر منظومة الهيمنة الاجتماعية، لن ينجحوا في الإدارة السياسية للمجتمع الحداثي، ولمجتمع الحداثة الفائقة على وجه الخصوص، ما لم يتوافروا على سلطة قمعية غير محدودة.

الفصل الثاني

من النزعات الشمولية إلى السلطة الشاملة

ما النزعة الشمولية؟

إن أساس أنظمة الحكم الشمولية هو الهيمنة الكليّة للدولة على المجتمع، وتماهى هذه الدولة مع مشروع يُجسّده زعيم أو مجموعة حاكمة ويوضع حيز التنفيذ، إذ يُمثل هذا الزعيم أو تلك المجموعة المصدر الوحيد للشرعية والسلطة.

وتتمثّل أولى أولويات هذه الأنظمة في محاربة التبعات الكارثية لحداثة غالباً ما تماهي بينها وبين رأسمالية تدمّر جميع العلاقات الاجتماعية الطبيعية أو التقليدية. اتخذت فكرة مجتمع الجماهير، التي ما زالت في انتشار، اتجاهاً مخالفاً للطروحات الحداثوية التي كانت تُحفّز تأسيس الحريات الفردية والجماعية. فحيثما رأى الليبراليون احتراماً للخيارات الفردية والجماعية، دان من يُقلقهم مجتمع الجماهير العزلةَ وفقدان التضامن، وأخيراً حرب الجميع ضد الجميع. غذّى هذا الخوف من الحداثة أفكاراً شديدة التنوّع، وعلى رأسها أفكار غوستاف لوبون Gustave Le Bon في السوسيولوجيا، التي مارست تأثيراً عميقاً في سيغموند فرويد Sigmund Freud. تبعاً لهذه المقاربة تفرض علينا أزمة الحضارة الخضوع لنظام طبيعي، والخضوع على وجه الخصوص لهويات تفرضها علينا طبيعتنا البيولوجية وانتماءاتنا الاجتماعية والثقافية معاً، كالموطن والإثنية التي يماهي البعض بينها وبين العرق... إلخ. يختلف

هذا التصوّر في هذه النقطة بالذات عن تصوّر فرويد الذي رأى في علاقات الطفل بأبويه، خصوصاً من الجنس المعاكس، السيرورة الرئيسية لتكوين الشخصية الفردية.

يحثّنا هذا التشاؤم المقرون بثيمة مجتمع الجماهير، مثل ذاك المقرون في أيامنا بفكرة كارثة بيئية لا مفر منها، على استعادة المكان الذي خصّصته لنا الطبيعة والذي يريد أن يعطينا شعوراً بفقدان عميق للثقة في المؤسسات والأفكار التي غالباً ما تم ربطها بالحداثة، وبالديموقراطية خاصة.

وصفت حالاً العدّة الفكرية التي عادةً ما ترافق النزعة المناهضة للحداثة. ففي حين يميل الفكر الحداثي إلى تمجيد المكانات المكتسبة (achieved) ضد المكانات المتناقلة (ascribed)، وما تسميه السوسيولوجيا المجتمع (gesellschaft) بمعارضته مع الجماعة (gemeinschaft)، تنادي النزعة المناهضة للحداثة والحركات الشمولية المستوحاة منها بالعودة إلى المقولات المرتبطة مباشرة بوجودنا البيولوجي وتجربتنا الجماعاتية. هذا العداء المنصوب للديموقراطية، وهذه الدعوة إلى حماية الشعب (volk بالألمانية، narod بالروسية) أو العرق، وإلى السلطة المطلقة التي تقتضي الضرورةُ وجودها في يد الذي (أو الذين) من المفترض به حمايةُ جماعة ما من مجتمع الجماهير، وإعطاؤها ما يلزم من قوة وأنفة لتدافع عن نفسها ضدّ الأعداء الداخليين والخارجيين، هي المكوّنات الرئيسية الثلاثة للأيديولوجيات الشمولية.

ندين بسداد هذه الرؤية إلى تحليل حنّة أرندت الشامل للنزعة الشمولية، لكن أكثر بعد، إلى برهانها أن نظام الحكم النازي ونظام الحكم السوفياتي يجمعهما أساس واحد مشترك وعميق يرتبط بالأيديولوجيا وبآلية عمل الدولة. سيأتي سيمون لايز Simon Leys لاحقاً ليطبق هذا المنظور التحليلي على الصين الماوية، وآخرون سيطبقونه على أنظمة حكم شمولية أخرى، ولا سيما على كمبوديا "الخمير الحمر"، وباستخدام المقولات نفسها. حتى أن البعض ذهب إلى اعتبار هذين الصنفين من أنظمة الحكم، النازي والشيوعي، متطابقين.

لقد قوبلت إعادة تأويل نظام الحكم السوفياتي كمنظومة شمولية بنجاح كبير. وهو نجاح لا يخلو من وجاهة، ذلك أن المؤرخين أشاروا إلى أن لينين أراد إنشاء المنظومة السوفياتية وتحقيقها واقعياً كانتقال من الحركة العمالية الأممية إلى "اشتراكية في بلد

واحد". وهو خيار يقطع مع النزعة الكونية التي عادة ما كانت تعد بها الحركات الاجتماعية الحداثية، لمصلحة بناء دولة يُحيق بها الأعداء من الداخل والخارج. الحقيقة أنّ انشغال لينين إنما تمثّل في إعطاء الأولوية لسلطة الدولة على حساب الصراعات الاجتماعية والإصلاحات السياسية الناشئة عن فعل الحركات الاجتماعية، الأمر الذي يتناقض مع نشوء المجتمعات الحداثية. لقد أشار المؤرخون إلى التعارض القوي بين الثورتين الروسيتين في شباط/ فبراير ١٩٠٥ وشباط/ فبراير ١٩١٧ من جهة، اللتين أدتا إلى انخراط أعداد كبيرة من العمال والفلاحين والجنود والبحّارة وأفضتا إلى إجبار القيصر على الاستقالة في شباط/ فبراير ١٩١٧، ومن جهة أخرى، بين ما يمكننا أن نطلق عليه اسم "انقلاب أكتوبر"، الذي قرّره لينين بعد استيلاء البلاشفة على الأكثرية في التنظيم الثوري. حتى أن لينين كان دائم الانتقاد للأجهزة التمثيلية لـ"حركة فبراير"، وأنهى منذ فوزه جميع أنماط الديموقراطية التمثيلية. لا شك في أن لينين كان دائم الإحالة على ضرورة ضمان سيطرة البروليتاريا على الثورة. لكن أليست تلك هي الفكرة المركزية لحنّة أرندت، فكرةُ أنّ تحوّل أي حركة اجتماعية إلى حزب في خدمة هدف سياسي صرف هو الاستيلاء على السلطة، إنما هو تعريف نظام الحكم الشمولي؟ وهذا النوع من الانتقادات وجهه خصوم ماو لحظة "الثورة الثقافية" خصوصاً، التي شكّلت انتقاماً للقائد العظيم من القادة الذين كانوا يحاولون، وفق روايته، إقصاءه عن السلطة.

تكمن قوة تأويل حنّة أرندت في براعة تفسيره كيفية تحوّل فعل اجتماعي وديموقراطي إلى جهاز من السلطة المطلقة والقمع. ففي حين آلفت البلدان الغربية الحداثية بين النزعة العقلانية الاقتصادية والنزعة القومية، سلكت البلدان الشمولية طريقاً معاكساً وأخضعت آلية عمل الاقتصاد بأسرها لنزعة قومية قمعية.

في المقابل، نستطيع أن نرفض اعتبار نظام الحكم في الصين الحالية شمولياً، مع الإقرار بوجود الطابع الديكتاتوري والقمعي فيه. يجمع نظام الحكم في الصين في الواقع بين سياستين متعارضتين: ١- تعزيز سيطرة الحزب الكامل القوّة على الدولة والمجتمع ٢- دخول نصف السكان إلى اقتصاد السوق المعولَم، من دون أن يؤدي ذلك إلى التقليل من شأن المنظومة القمعية في هذا البلد.

ولاستكمال تحليل أنظمة الحكم الشمولية هذا علينا أن نوضّح العلاقات القائمة بين النزعة الشمولية والثورة. مثلاً هل علينا أن نرى في "عهد الإرهاب" الفرنسي (١٧٩٢-١٧٩٤) مثالاً على حكومة شمولية؟

إذا ما نظرنا إلى طرق الفعل التي اعتمدتها "الثورة الفرنسية" في مرحلتها الوسطى، أي "عهد الإرهاب"، لن نقع في مثل هذا الخطأ، لأن كومونة باريس التمرّدية كانت الفاعل الرئيسي في المشهد السياسي مع بداية آب/ أغسطس ١٧٩٢، فهي من نظّمت "تمرّد العاشر من أغسطس" وسقوط الملك، و"مذابح سبتمبر" التي تلتها. وبصورة أكثر وضوحاً، سيطرت على "عهد الإرهاب" نزاعات مميتة بين اتجاهات كانت تسمّى باسم شخصياتها الرئيسية مثل روبيسبيير ودانتون Danton وإيبير Hébert. إن دانتون كان في تلك الفترة رجل الدفاع الوطني في المقام الأول (الإقدام ثمّ الإقدام، والإقدام دائماً وأبداً)، في حين أن روبيسبيير كان يُشجّع عقيدة الكائن الأسمى. لذا يمكننا القول إن الصراعات الداخلية كانت منتشرة بقوّة في المرحلة الثورية إلى حدّ يجعل الثورة نفسها، في البداية على الأقل، في حل من الوصف "الشمولي" الذي يفترض مزاولة الاحتكار السياسي.

إن التعارض الرئيسي الذي يبدو لي كأفضل ما يُعرّف طبيعة نظام الحكم الشمولي هو تعارض الدولة مع المجتمع، خصوصاً عندما تحتكر الدولة ممارسة العنف، في حين أن الحياة الاجتماعية الحداثية تنتظم حول مبادئ الديموقراطية (بأكثر مما تنتظم حول مبادئ الجمهورية، التي هي فكرة سياسية أكثر منها اجتماعية).

خلال القرون الثلاثة للحداثة "الكلاسيكية"، قامت المجتمعات الحداثية، خصوصاً الأوروبية، على ربط اقتصاد السوق (الرأسمالي خصوصاً) بتشكّل الدول الوطنية. بدأت هيمنة هذا النموذج العام منذ معاهدَتي "وستفاليا" (١٦٤٨) واستمرت حتى الحرب العالمية الأولى. وقد صمد أمام الحروب بين الدول لكنه تقوّض بالحروب العالمية. عززته تجربة وتفكير القوى التجارية والاستعمارية، وقوّضته عولمة الاقتصاد ونهاية المنظومة الاستعمارية.

مع هذه القطيعة المزدوجة التي سادت النصف الأول من القرن العشرين، شهدنا تشكل حرب مزدوجة، أي حرب المجتمعات ضد الدول (نستطيع أن نطلق عليها اسم

حرب الشعوب)، وحرب الدول ضد المجتمعات (التي اتخذت من النزعة الشمولية نمطاً أساسياً لها).

يظن البعض أننا نعيش مرحلة تفككٍ للمجتمعات الحداثية أكثر حديّة بعد، تتّصف بالقطيعة بين الطبيعة والثقافة، وتسفر عن حركات مطلبية (تقوم بها بعض الفئات من جنس وعمر وأصل معين)، كما تتصف بتشكّل احتكارات شديدة الانغلاق وذات مزايا عدة، كما يقول بكثير من القوة الناشطون الأميركيون لحركة Occupy. والحق أن هذه الرؤية لا تعطي الخاصية المحركة للدولة القومية حقها البتة، وهي الممثل الكامل القدرة عن الشعب أكثر منها عن الأمة والمجتمع.

الشر

الشر هو إنكار ما يشكّل لدى البشر وعيهم بذاتهم كمبتكِرين، ومن ثمّ كحاملين لحقوق كونية. وقد سمّيت هذه الحقوق: الحرية والمساواة والكرامة. لكن أمام الأفعال الوحشية التي ارتُكبت على نطاق واسع خلال حياتي، أجد نفسي مجبراً على القول بحديّة أكبر: الشر هو إنكار الإنسان بما هو كائن قادر على التمييز بين الخير والشر. وهو إنكار إمكان العلاقات بين البشر الذين لديهم وعي بالخير والشر. فعندما يُكلّمنا **الكتاب المقدس** عن اكتشاف شجرة الخير والشر، أي عن الحكم الأخلاقي، فهو يُجبرنا على التفكير في أن إنكار الإنسانية، أي اللاإنسانية، يمكن أن يكون مطلقاً.

كذلك قادتنا تجربة أنظمة الحكم الشمولية إلى الإقرار بأن "كل شيء ممكن"، بما في ذلك الشر المطلق، الذي هو الإنكار المطلق للإنسان بوصفه ذاتاً، أي بما هو كائن قادر على إصدار أحكام أخلاقية. تؤكد الديموقراطية خلافاً لذلك أن لجميع البشر حقوقاً أساسية، وهي حقوق كونية لا تسقط بالتقادم. يجب الاعتراف بحقوق حتى أولئك الذين يرفضون الحقوق الأساسية للآخرين. على الديموقراطية أن تذهب حدَّ الامتناع عن الإدانة الحديّة لأولئك الذين اعترفوا بمسؤوليتهم عن جرائمهم وطلبوا الصفح عنها. هذا هو تصوري عن الديموقراطية، وقد طبّقته أفريقيا الجنوبية

والأرجنتين وتشيلي. ذلك أن اعتراف الفرد بمسؤوليته وطلب الصفح إنما يدلّ في واقع الحال على وجود الوعي الأخلاقي لدى المتهم.

نحو السلطة الشاملة

يُشكّل التطلّع إلى الاعتراف بالدور الابتكاري للعواطف والمشاعر، وكذلك للفكر العقلاني (الذي ما زلت شديد الارتباط به بوصفه أساس النزعة الكونية التي تشكّل بدورها واحداً من بين عنصرَي الحداثة الأكثر عموميّة)، ميلاً عميقاً إلى مجتمع الحداثة الفائقة. كما يُشدّد علماء النفس والتربويون على دور الخيال – خاصة في العلاقة التربوية – في عملية التعليم المدرسي، وفي تعليم الرياضيات تحديداً. تزداد قوة ارتباط العلوم الإنسانية بمفهوم "الفهم" الفيبري (wébérien) الذي لا يقتصر فقط على المستوى الفكري إنّما يُعلّق أهمية كبيرة على التفاعلات الانفعالية والعاطفية. كما لا يمكن للحياة والتواصل السياسيين أن يقتصرا على نقل الأخبار، إذ على الأخيرة، إن أرادت أن تكون لها مفعولات سياسية صرف، أن تمارس تأثيراً في سلوك الناخبين والمنتخَبين. وعليه، إن الرهانات الثقافية التي تنتظم حولها الصراعات الرئيسية لا تنشأ داخل العلاقات الاجتماعية فحسب، أكانت صراعية أم لا، بل تنشأ في المقام الأول داخل التجربة الملموسة الأعم، أي تجربة العلاقة بين الطبيعة والثقافة، خاصة داخل العلاقات بين الفئات القائمة على الجنس والعمر، وجزئياً على الأصل.

يُغري البعضَ تفسيرُ هذه الرهانات الجديدة بطبيعة التقنيات الجديدة للتواصل. لكننا إن أخذنا مثالاً معروفاً، نرى ما هو خلاف ذلك، فالطلب على التواصل المتعدد الأبعاد هو الذي أعطى الأفضلية للصورة الحية على النص المكتوب مثلاً. إذاً، ثمة رابطة مباشرة بين مجتمع التواصل وأصناف العلاقات والصراعات الجماعية والفردية التي تنشأ داخل الحداثة الفائقة.

العولمة هي الملمح الثاني الأساسي لهذا المجتمع. إن أحد أهم آثار هذا التحوّل هو تراجع السيطرة السياسية على الحياة الفردية والجماعية، الأمر الذي يضع صعوبات كبيرة أمام المؤسسات السياسية كالأحزاب، لكنه موآتٍ لتعدد شبكات التواصل

الاجتماعي واتساع نطاقها، وهي التي صارت عاملاً مهماً جداً في تكوين الرأي العام يتجاوز في أهميته رأي الصحافيين والمدرّسين والخبراء.

إن هذا التوصيف لـ"ثقافة الجماهير" الناشئة عن العولمة، رغم بساطته وطابعه المباشر، لهو دليل مقنع على غياب نفوذ الوسطاء على الرأي العام، وكذلك على الأهمية المتعاظمة للاتصالات غير اللفظية.

من السهل علينا الآن، انطلاقاً من هذه الملاحظات الأولية، فهم التحول البالغ العمق الذي طرأ على الحياة السياسية، وعلى مجال التربية خاصة، وعلى نطاق أكبر جميع طرق التواصل الاجتماعي.

لكن أودّ أن أؤكدّ أولاً فكرة "السلطة الشاملة". ولا شك في أن القارئ سيدرك فوراً ما يميزها عن فكرة النزعة الشمولية. تتصف النزعة الشمولية بوجود دولة تهيمن وتتحكم بجميع جوانب الحياة الاجتماعية. أمّا في مجتمع الحداثة الفائقة، فيُطلَب إلى جميع الفاعلين – أكانوا مرسلين للرسائل أم متلقّين لها – الانخراطُ في عملية التواصل، أي استنفار جميع ملامح شخصيتهم للتفاعل مع اللواتي أو الذين يتوجهون إليهم.

أعني بالسلطة الشاملة حاصل دمج سلطة سياسية بسلطة اقتصادية وسلطة ثقافية. وأنطلق من فرضية مفادها أن السلطات في مجتمع الحداثة الفائقة، التي ترتكز على الاتصالات، تُمارَس على الدوام في هذه المجالات الثلاثة، وأن للسلطتين السياسية والاقتصادية خصوصاً ميلاً تلقائياً إلى التمدد خارج حدودهما نحو سلوكات الفاعلين الاجتماعيين وتمثيلاتهم، أي دون أن تقتصرا على مجال الممتلكات المادية ورؤوس الأموال.

أقترح تسمية هذه النمط الجديد من الدولة بـ"الإمبراطورية". تبدو لي هذه التسمية مفيدة خصوصاً مع ما تشي به من تناقض. أوَلم تصبح المرحلة الإمبراطوريّة جزءاً من الماضي؟ جميعنا نعلم أن المملكة المتحدة وفرنسا ما عادتا قوى إمبراطورية منذ انتهاء الاستعمار. غير أن الصين هي اليوم الإمبراطورية الجديدة الأقوى، وهو أمر تُقرّ به جميع بلدان العالم. ذلك أن الصين تحرز النجاح حيث لم يحقق الاتحاد السوفياتي إلا الفشل، أي أنها تمكّنت من أن تصبح قوة اقتصادية كبرى ذات تأثير كبير في المشهد العالمي، وظلّت مع ذلك خاضعة خضوعاً كاملاً للسلطة الشاملة للحزب

الشيوعي الصيني. أسفر هذا النجاح الاستثنائي عن تخلي الولايات المتحدة، التي تتمتع بقوة اقتصادية هائلة، عن أيديولوجيا "الحلم الأميركي" آنياً على الأقل، وعن زعمها أنها مكان خلاص اقتصادي وسياسي وثقافي لجميع المهاجرين، خصوصاً من أصل أوروبي، الذين وجدوا بالفعل في هذا البلد الجديد إمكاناً لبناء حياتهم من جديد. إن الهجمات المريعة التي دمّرت مركز التجارة العالمي في نيويورك وأسفرت عن أكثر من ألفي قتيل في ظروف يندى لها الجبين هي التي أشعلت فتيل هذه الحرب. فانخرطت الولايات المتحدة، بدفع من رئيسها والأيديولوجيين المحيطين به، في غزو جديد للعراق، وأطاحت بصدّام حسين وأعدمته وتسببت بصورة غير مباشرة في الهجمات الجهادية. لم يُكتب لهذا السياسة الجديدة أن تدوم طويلاً، ذلك أن باراك أوباما تخلى لاحقاً عن الانخراط الأميركي في سوريا، تاركاً المجال مفتوحاً أمام روسيا بقيادة فلاديمير بوتين الذي قدّم، بدعم من إيران، دعماً حاسماً للرئيس السوري بشار الأسد. أدت التبعات المريعة لهذه السياسة إلى وصول دونالد ترامب إلى سدّة الرئاسة الأميركية، وقد انتخِب بناء على برنامج انعزالي وكاره للأجانب، وبفضل الدعم الكبير الذي قدّمته إليه المناطق الصناعية القديمة – خاصة البحيرات الكبرى، وعاصمتها ديترويت – التي كانت قد تضررت من إنهاء التصنيع فيها في أعقاب قرار لمصلحة التنمية الصناعية للصين.

إن حالة إيران الشيعية هي الأكثر مدعاة للاستغراب، فقد أصبحت قوة أيديولوجية عالمية منذ الإطاحة بالشاه، وريث "الثورة البيضاء" التي أشعل فتيلها والده، والتي جاءت سابقةً لتغريب (occidentalisation) تركيا على يد أتاتورك.

إذاً هنالك ما يبرر فكرة "الإمبراطوريات الجديدة"، بل هي فكرة لا مناص منها لتسليط الضوء على واقع أن بعض الدول ذات المساحة الصغيرة والتعداد السكاني القليل تمارس على الأرض نفوذاً سياسياً وثقافياً عالمياً، في حين أن قوىً اقتصادية كبرى، مثل ألمانيا أو اليابان، لا تقوم بهذا الدور. المملكة العربية السعودية تلوح كـ"إمبراطورية جديدة"، لكنها متأخرة على طريق التحديث كي تتنطع للقيام بهذا الدور فعلياً. في المقلب الآخر، تتحول تركيا، التي كانت تطلبُ في ما مضى الدخول إلى أوروبا، إلى سلطة شاملة تعلن إسلاميتها صراحةً بقيادة رئيسها رجب طيب أردوغان.

من ناحية أخرى، سمحت مساندة إيران المدعومة بـ"حزب الله" اللبناني و"حماس" الفلسطينية لروسيا بالبدء بالتحوّل إلى إمبراطورية أورو-آسيوية. كذلك يجب النظر إلى التنظيم المكنّى "الدولة الإسلامية" (داعش) كإمبراطورية، فهو ولئن لم يكن يوماً دولةً، فإن الأثر الذي يمارسه في القضايا العالمية باسم الدفاع عن الإسلام وصراعه مع البلدان الغربية "الكافرة" جعل منه فاعلاً ذا تأثير حاسم في مجمل القضايا الدولية.

أما البلدان الأفريقية، فنسبة قليلة منها قوة وعدداً يمكن أن توضع في مصاف الإمبراطوريات الجديدة. لم تعد هذه حال مصر التي لعبت سابقاً دوراً مهماً في العلاقات الدولية في عهد عبد الناصر. كذلك، لم تعد هذه حالة أفريقيا الجنوبية التي استفادت من مكانة مرموقة لإلغائها الفصل العنصري الذي حقّقه الرئيس مانديلا. يمنع الضعف الاقتصادي وعبء المحسوبية والفساد معظم البلدان الأفريقية الطامحة من أن يُعترف بها إمبراطوريات.

ماذا ستصبح الهند، وهي الطامح الجادّ إلى لقب الإمبراطورية، عندما ستستوعب البلد التحولات التي يفرضها الحزب القومي في السلطة؟ من المحتمل جداً أن تصبح إمبراطورية، وإمبراطورية نافذة جداً. أمّا أميركا اللاتينية، فتعاني من بطء شديد في تحولها. المكسيك أولاً ترزح تحت عبء عنف المهربين والفساد السياسي فضلاً عن عضويتها في "اتفاق نافتا"، لكن يبدو لي أن رئيسها الجديد لوبيز أوبرادور يحمل معه نموذجاً سياسياً جديداً وليس "شعبوية" جديدة. أمّا الأرجنتين، فشهد نموذجه البيروني (péroniste) من الإخفاقات ما لا يسعه معها ممارسة أي نفوذ دولي. خلافاً لذلك البرازيل بلد شاسع وشهد التصنيع إلى حدّ كبير، وهو في طريقه إلى أن يكون إمبراطورية لكنه لم يتخذ بعد القرارات الضرورية، فيراوح بين إرساء رأسمالية مندمجة كلياً بالنظام العالمي، وبين حلول سياسية تشكل امتداداً لعمل أكبر آخر رئيسين لها: فرناندو أنريك كاردوسو Fernando Henrique Cardoso في الوسط، ولولا Lula في أقصى اليسار من الحياة السياسية.

في ختام هذا الاستعراض العام والسريع، نستنتج أن العالم يشهد تحولاً جذرياً عاماً، ويتمركز حول محور يذخر بالقوة والصراعات، أي محور الولايات المتحدة مقابل الصين.

خلاصة القول: تقوم قوة الإمبراطوريات الجديدة في جزء كبير منها على النفوذ الأيديولوجي والثقافي والديني الذي تمارسه، بغض النظر عن حجمها.

الحكومات إذ تُختزل إلى إستراتيجية

يترتب من هذه التحوّلات الجذرية تبعات على البلدان الأوروبية تكون خطورتها على اليسار أشدّ مما على اليمين، ذلك أن اليمين لا يزال يستخدم خطاباً قريباً من مصالحه، في حين يُعرّف اليسار نفسه بمشروعاته وبمبادئه. هكذا، منذ تبنّي المملكة المتحدة تحت حكومة طوني بلير "الطريق الثالث"، أي الاشتراكية الليبرالية، التحق بهذا الطريق كلٌّ من ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا، تحت سلطة "الحزب الاشتراكي العمالي الإسباني" وكذلك في ظلّ الحكومة المحافظة لـ"الحزب الشعبي". كان فرانسوا هولاند في فرنسا يودّ اتباع هذا الطريق لكنه أخفق بسبب مواقف اليسار المتطرف التي كان قد انتُخِب على أساسها عام ٢٠١٢، وهي مواقف لم يستطع إيفاءها في ما بعد، أي أن مرشح "الحزب الاشتراكي" الفرنسي للرئاسة تمّ تعيينه تبعاً لبرنامج يقطع مع الفكر الاشتراكي التقليدي، ويقوم على التزامات لا تمويل أكيداً لها. وهذا مؤشر واضح على واقع أن فرنسا تبتعد بدورها عن المطالب التي تنتمي تقليدياً إلى المجتمع الصناعي، والمتمحورة حول العمل، لكنّ هذه القطيعة حدثت، في حالة فرانسوا هولاند، لا لمصلحة برنامج يستجيب للتحديات التي يطرحها مجتمع الحداثة الفائقة، وإنما على العكس لتحديات مجتمع ما بعد حداثي، أي مجتمع في انحسار. والنتيجة إثارة حفيظة أولئك الذين لديهم حساسية إزاء عنف المنافسات في عالم اليوم المعولَم. حتى ألمانيا نفسها، التي لاتزال تدعمها صناعتها التقليدية الضخمة، يبدو أنها تنحسر إلى نزعة قومية تشتد في تعصبها.

لقد ارتقى اليسار الفكري والثقافي في الولايات المتحدة وأوروبا إلى تصور عن الديموقراطية أكثر رحابة وأشد عمقاً. ويزداد حرصه على إعطاء أهمية كبيرة للدفاع عن حقوق الأقليات وجميع مناحي الحياة الخصوصية. لكنه كلما تقدم في هذا الاتجاه، ازداد بعده عن المشكلات اليومية للعاملين بأجر من أصحاب الدخل المنخفض، الذين

يعملون في شروط صعبة أو يعانون من البطالة الطويلة. هل عليه أن يُغيّر إستراتيجيته كلياً؟ بالطبع لا، فإن نحن عدنا إلى سياسة تقديم المساعدات الضخمة للضعفاء، فإننا سنعيق بذلك التنمية الاقتصادية التي من دونها يصبح توزيع الدخل البديل مستحيلاً. إذن ما العمل؟

ثمة حلّ وحيد ممكن: ازدياد انخراط الفاعلين والحركات الاجتماعية في الكلام على التذوّت والحقوق الأساسية، بالتوازي مع بذل الحكومات مزيداً من العمل على مكافحة البطالة وتعزيز النمو. نرى اليوم لحسن الحظ ارتفاعاً في مستوى العيش والصحة والتربية لدى غالبية السكان، ولذا من الممكن اقتراح أهداف جديدة للناخبين، ثقافية في مجملها، إذ تستغرق كامل شخصية البشر الذين يعيشون في مجتمعات الحداثة الفائقة. وفي الوقت نفسه على الحكومات أن تعكف في المقام الأول على تحسين فرص العمل، ومن ثمّ النمو، وأن تحدّ من صور اللامساواة، بتعزيز القدرة التنافسية العامة للاقتصاد إضافة إلى إلغاء الامتيازات المفرطة أو الفعاليات غير المنتجة لبعض فئات المجتمع على طول سلم الدخل. تفترض هذه الصيغة فصلاً تاماً للسلطة التشريعية التي ستجد نفسها أمام مشكلات تتزايد تنوعاً وتعقيداً عن السلطة التنفيذية التي يجب أن تدخلَ حالة استنفار كامل للحصول على نتائج مادية تلمسها غالبية السكان.

خلاصة القول: لا بد من التمييز بين الحقل المجتمعي والحقل الحكومي، وضمان ألا تكون الحكومة مهما كان تكوينها السياسي خاضعة خضوعاً سلبياً لمصالح الشركات الكبرى المالية والصناعية.

الخلاصة الثانية التي أستوحيها من الصعوبات الحالية للعالم الغربي هي معاينة للواقع مفادها أن اتساع نطاق السلطات الشاملة ليس استتباعاً منطقياً لضعف الدول الوطنية فحسب، ولاستيلاء نخب السلطة على العقول في العالم بأسره، هذه النخب التي لم تكن حريصة حتى ذلك الحين سوى على الاستيلاء على الممتلكات وغزو الأسواق ورؤوس الأموال؛ إن هذا الاتساع هو إضافة إلى ذلك استتباعٌ لصعوبة تكوين حركات اجتماعية جديدة وسياسات جديدة من شأنها أن تمنحها نفوذاً حقيقياً حيثما تسمح المؤسسات بذلك. ولما لم تخلّف الأحزاب التي تدّعي اليسارية وراءها أي مشروع

أو فكرة، كما تَظهر الحركات الاجتماعية الجديدة عاجزة أيضاً في الوقت الحاضر عن أن تقدم عن نفسها صيغة سياسية قوية، يجب التوجّه نحو الحكومات على الأقل خلال الفترة الانتقالية التي دخلناها للتو.

لكن كيف، يا ترى، يمكن لحركة رأي عام أو حركة اجتماعية أن تستمر في بلد ديموقراطي إن لم تتوافر على صيغة سياسية؟ إن كانت السلطة تميل إلى الشمول، فليس على الفاعل أو الحركة الاجتماعية التوجّه نحو الدولة. حاول بعض الفاعلين تركيز انتباههم على مشكلات الحياة الخصوصية، واستنفار طاقات التحليل النفسي في سبيل الفعل. البعض الآخر كان أكثر واقعية وراح يحارب مباشرة الخصوم الاجتماعيين، مدركاً أن الصراعات الجديدة لا تنشأ في المجالات الاقتصادية والمهنية، بل في المجالات التي تكون آثار الفعل فيها أكثر أهمية على صعيد تذوّت (أو منع تذوّت) السكان.

إذاً، كيف نُعرّف أولئك الذي تتعين محاربتهم وسبق أن أطلقت عليهم اسم وكلاء الشر؟ وكيف نُعرّف رهانات وخصوم الحركات الاجتماعية الجديدة؟ اكتفيت حتى الآن بالقول إن هذه الحركات يجب أن تكون إيتيقية وديموقراطية أكثر منها اقتصادية أو اجتماعية، وأجد أنّ عليّ الآن أن أكون أكثر دقّة.

على هذه الحركات الاجتماعية الجديدة أن تتخذ لنفسها حلّة عالمية، لكن دائماً وفق أهداف ومعارك إيتيقية وديموقراطية في المقام الأول. ففي مواجهة السلطات الشاملة، ستتحرك الحركات الاجتماعية المناهضة، لمصلحة هذه الجماعة أو تلك الهوية أو الأيديولوجيا. وعليه، يجب أن تركّز الحركات الاجتماعية قبل كل شيء على الدفاع عن الحقوق الإنسانية الكونية، الأمر الذي يعني بمفردات أكثر سياسيّة أن علينا أن نتعلّم كيف نعترف في الصين كما في الولايات المتحدة الأميركية بالمتطلبات الجديدة لمجتمع الاتصالات.

الفصل الثالث

أربعة حقول ضرورية للتذوّت

لا بدّ للفاعل المحتمل، إن أراد أن يكون ذاتاً تتوافر على إرادة وجود وفعل، من أن يشعر أولاً بالمسؤولية والقدرة على الفعل. تلك هي المرحلة الأولى لما يمكن تسميته تذوّت الذات (subjectivation de soi). ذلك أن الفعل لا يوجِد الفاعل، بل الفاعل هو من يبتكر الفعل، كالديموقراطية المشروطة بحب الحرية. سأعرب ضمن هذه الرؤية عن رأيي حول أربع مشكلات تعني مسألة التذوّت خاصة.

ترتبط المشكلة الأولى بإعادة اكتشاف الفرد بوصفه موضعاً أتطلع إلى أن أبحث وأجد فيه الذات والتذوّت.

في المقام الثاني، أشعر بضرورة استئناف التفكير الذي بدأته في نهاية الجزء الأول من هذا الكتاب، حول "المسألة الأنثوية". ذلك أننا بدخولنا إلى هذه الثيمة، نلج عالم العلاقات بين الطبيعة والثقافة.

أودّ ثالثاً أن أتطرق مباشرة إلى مسألة اللاجئين والمهاجرين، محاولاً قدر الإمكان ألا أخلق فجوة لا يمكن تجاوزها بين ضحايا وضع اقتصادي، وبين ضحايا الهيمنة الاجتماعية والثقافية.

أرجو في المقام الأخير أن أجيب عن السؤال التالي: ما السبيل إلى إعادة تقديم ثيمات الديموقراطية والحقوق الإنسانية الأساسية في البلدان التي لا تني تزداد عدداً، والتي بخروجها من الاستعمار، لم تتبنّ النموذج السياسي للبلدان المستعمِرة، لكنها

تقوقعت داخل صيغ استبدادية – بل شمولية – يُغذّيها الحقد تجاه المهيمن القديم وهيمنته؟

التذوّت والفصل الاجتماعي

هل يمكننا الكلام على فاعلين جدد في حقبة الحداثة الفائقة؟ يتزايد اليوم الشعور بالقلق الناشئ عن الخوف من الإقصاء. وهو شعور مُحقّ، ذلك أن التهديد لا يني يتزايد مع ترهّل الجماعات والعلاقات "الطبيعية" تاركةً الفرد معزولاً في مهبّ عواصف اقتصادية ومناخية وسياسية لا يسعه التنبؤ بها أو تجنّبها. يترتب على هذه الهشاشة نوعٌ من الحركية، رغم أنها تُعاش كإقصاء أو حتى تصفية، لكنها غالباً ما تشكّل قاعدةً تسمح بتسهيل العلاقات والتبادلات والتعاون والتضامن. صحيح أن السوسيولوجيين الإيطاليين المعاصرين نوّهوا بأهمية علاقات التضامن الأسرية والتنظيمات الدينية التي لا تزال واضحة جداً في المدن الكبرى لبلدهم، لكننا نعلم أيضاً أن الدولة تلعب الدور الرئيسي في المجتمعات الصناعية، بما فيها إيطاليا، فتقرن الإرادة السياسية لإعادة التوزيع بالاعتراف بحقوق العمال، وكذلك بالأفراد أنفسهم، الحريصين على أن تكون العلاقات مشخصنة جداً. غير أن هذه العلاقات تُفضي أحياناً إلى علاقات "رعاية متحكّمة" (patronage) كنا قد عهدناها في السابق، وتجمع في بعض الأحيان بين شخص بالغ وطفل في علاقة واحدة، أو بين أشخاص يتكفّل أحدهم حياة الآخرين من الناحية الاقتصادية وكذلك من الناحية الانفعالية، أي أنها علاقات قد تنقلب بسهولة إلى استغلال، جنسيّ ضمناً، وتمثّل أمارة على الحفاظ على الأنماط القديمة للعلاقات الاجتماعية المشخصنة جداً واللامساواتية جداً في آن.

وأنا إذ أتطرق إلى هذه الأنماط من العلاقات الاجتماعية التي أصبحت هامشية، ذلك للوقاية من نزعة تطورية مباغتة قد توحي أنه لا يوجد في حضارة من الحضارات سوى نمط وحيد من العلاقات الاجتماعية أو الفردية، ومن الفعاليات الاقتصادية أو حتى من تمثيلات الذات عن ذاتها، ومن المعتقدات والمعارف. إنه بقدر ما يجب إيلاء أهمية بالغة للتجارب القريبة ما أمكن من المحسوس الشخصي أو الجماعي،

يجب بالتوازي الحذر من التركيبات الأيديولوجية التي يَتلاعب بها دائماً، إلى هذا الحد أو ذاك، المسؤولون الثقافيون أو الاجتماعيون أو السياسيون، والتي تفضي في نهاية المطاف إلى تركيبات مصطنعة قدّم عنها "علم نفس الشعوب" أمثلة مؤسفة. لذا إنّ علينا أن نعير انتباهاً خاصاً للمعاينات التي تلفتنا بغرابتها، أي لأنها تبدو مناقضة للسياق الذي نشأت فيه، فلا وجود لذاك المجتمع الذي يُنتج ميكانيكياً هذا النمط من التصرفات أو ذاك. وضد جميع الأحكام المسبقة، أو الفكرة القائلة إن لا وجود في حضارة واحدة سوى لنمط واحد من الشخصية، من المهم أن نُبرز القوى التي تصمد أمام الضوابط المهيمنة وتُبدي رغبة في التفرّد.

من جهة أخرى، أودّ أن أقرن قدر الإمكان ثيمة التفرّد بثيمة التذوّت. ذلك أننا سنعثر، لا ريب، على الذات الإنسانية في التجربة الفردية كما في المؤسسات أو في صورة ابتكاريتنا الخاصة على الصعيد المجتمعي. في الواقع غالباً ما يبدأ الدرب نحو التذوّت بعودة الذات إلى ذاتها (retournement vers soi–même)، وهي العودة التي تنشأ عنها الذات (sujet). لا يعني ذلك الرجوع إلى الصيغة التي قدمتها النزعة الفردية عن الرفاه والاختلاف، التي دائماً ما تسمح بلعب لعبة مزدوجة، إذ تدافع عن فكرة أو حتى عن جماعة وتعطي في الوقت نفسه إحساساً بأنها تسعى إلى عزل آليات وأشكال التذوّت، فالحال أن هذا الانقلاب قد يطرأ على جميع أنماط التجربة.

نرصد في بعض الدول الأوروبية تزايداً مطّرداً لعدد الأشخاص الذين يعيشون بمفردهم أو في علاقة اقتران لكن دون أي صيغة قانونية فضلاً عن أنّ أعداد الولادات الواقعة خارج أيّ إطار مؤسسي للحياة الزوجية أو الأسرية تتجاوز في السويد أو فرنسا مثلاً أعداد تلك الواقعة ضمنه، إذ تناقصت، من ناحية أخرى، القدرة الوقائية لهذه الأطر المؤسسية إلى حد كبير نتيجة لانهيار العائلة والنمو القوي للأسر ذات العائل الوحيد التي، كما نعلم، غالباً ما تكون مؤلفة من امرأة وأطفالها (الذين قد يكون لهم آباء مختلفون). وقد حلتّ محلّ الأحكام المسبقة الشديدة والسلبية التي تطال هؤلاء النساء الوحيدات، واللواتي سرعان ما يتّهمن بالانغماس في الدعارة أو الجريمة، رؤى تأخذ بالاعتبار أكثر الجهود التي يبذلنها لتوفير شروط معيشة وتربية لأطفالهن من شأنها احترام فرصهم في الحياة.

في ما يخص المستبعدين، يجب أن يقترن السعي إلى إدماجهم بالحفاظ على انتماءاتهم الثقافية وكذلك مشروعاتهم الشخصية.

لقد حلّت اليوم "السياسات المدينية" محلّ الأفعال التي كانت توجَّه في السابق نحو التضامن مع العمّال، واتّخذت كوجهة لها هؤلاء الرجال والنساء الذين يعيشون المعاناة. أثمرت هذه السياسات في بعض البلدان، الاشتراكية الديموقراطية في معظمها، بما في ذلك في ما يخص تقديم المعونة إلى المعمّرين المعالين وذوي الاحتياجات الخاصة. لكن الحصيلة النهائية لهذه السياسات المدينية ما زالت في معظمها مخيبة أو حتى سلبية، وتشهد على ذلك التقارير الوطنية الكثيرة أو الدولية ذات الصلة.

غير أن الوضع "السيئ"، بل غير المقبول، هو الذي يُمارس على الشباب في بلدان تقول عن نفسها مع ذلك إنها منهمكة في التحديث وإدماج سكانها. فهم الذين، كما نعلم، يعانون من معدل البطالة الأكثر ارتفاعاً. والنتيجة أنهم الأكثر تضرراً في سيرورة التذوّت الخاصة بهم.

إنما يشهد ذلك كله على ما بتنا نعرفه مع بداية بناء مجتمعات الحداثة الفائقة، من فترة موسومة بقلة التكيّف لسياساتنا الاجتماعية مع الأوضاع الفعلية للسكان، ومع احتياجات الفاعلين ومطالبهم بوجه خاص، ما يعني أننا نعيش أزمةً ثقافية واجتماعية جسيمة.

الحداثة والجنسانية

كثيرون من بين معاصرينا هم أولئك الذين واللواتي ما عادت ترضيهم مجرّد نسوية تقتصر على المطالبة بحقوق متساوية (اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية) بين الرجال والنساء، أو تُحدّ بالسعي إلى إلغاء "السقف الزجاجي" الذي يفرض على النساء أجراً وتطوراً وظيفياً أدنى قدراً مما للرجال.

فالواقع الفعليّ مختلف جداً في الحقيقة. إذ كلما كان انخراط الرجال في الفعالية الانتاجية والتحويلية للمجتمعات أكبر، تعززت النظرة إلى النساء بصفتهن الممثلات عمّا يمكن أن ندعوه الحياة "الطبيعية"، التي تُشكّل الجنسانية العنصر الأكثر تحديداً

لها. في المقلب الآخر، يلاحظ عدد لا بأس به من النساء أن هذه المساواة التي كثر الكلام عليها غير موجودة، فضلاً عن أنها أفسحت المجال لنشوء علاقات عنف تتجاوز علاقات الهيمنة، خاصة في المجتمعات التي يُؤسِّس نموذجها على السيطرة على الطبيعة والموارد، ومن ثمّ أيضاً، على النباتات والحيوانات، وجميع الفئات البشرية التي تُحدَّد، بطريقة معلنة أو خافية، كموارد طبيعية يجب أن تكون قابلة للاستعمال من هذه البشرية التي يتماهى جانبها الابتكاري بطريقة تلقائية مع العالم الذكوري.

هكذا، تظهر المطالب النسوية الأولية، أي تلك التي ترمو إلى المساواة في الفرص والأوضاع، بعيدةً كل البعد من أن تكون كافية وتبدو متأخرة قياساً بالعنف الذي ترزح تحته النساء إلى الحدّ الذي تستحيل معه مقاربة هذه المسائل بمفردات مجرّدة، مثل المفردات التي تُحيل على الروابط بين الطبيعة والثقافة. لكن علينا أن نعي أنّ تبنّي منظور التذوّت يعني في المقام الأول التموضع التلقائي خارج مستوى البحث عن مساواة وهمية إلى حدّ كبير، والتساؤل حول إمكان تحويل التصوّر العام الذي نحمله عن العلاقات بين الطبيعة والثقافة، كي نخلص منه إلى استتباعات إيجابية في خصوص تقويم دور المرأة. إن اختيار نقطة الانطلاق هذه من أكثر الخيارات كلاسيكية، إذ كنا قد رأينا في جميع حقول الفكر والفعل الاجتماعي تقريباً مواجهة بين تصوّرين للإصلاحات التي يتعيّن البدء بها. يرمو الهدف الأول إلى إزالة صور اللامساواة ما أمكن، ومن ثمّ إزالة الخصوصيات. ويسعى التصوّر الثاني إلى تحويل ما يلوح أولاً على أنّه دونية إلى تفوق وقوة تعويضية. لقد غذّى النهج الثاني الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر انطلاقاً من تأمّل هيغل حول جدلية السيّد والعبد. يقودني هذا النهج إلى طرح السؤال التالي: ما السبيل إلى تعبئة الجانب "الطبيعي" من الحياة الأنثوية التي تطرّقت إليها بقوة أنطوانيت فوك Antoinette Fouque في كتابها *Gravidanza* [الحمل] بغية تأسيس ما أدعوه "تفوّق النساء"؟ هل بالاعتراف بقدرتهنّ التي تتفوق على قدرة الرجال على الجمع بين أنماط حياة عدّة، والتأليف بين أنماط وجود شتى؟ لا ينبغي لأحد أن يقف في وجه هذا التحوّل، الذي من المفترض أن يستعيض عن الدونية الحالية للمرأة، المرتبطة بدورها في التكاثر و"الرعاية"، بتأكيد قدرتها المتفوّقة على

التذوّت، وهي قدرة تلبي على التمام احتياجات مجتمع التواصل، بينما كان النموذج الذكوري المهيمن يلبي احتياجات المجتمع الصناعي على نحو أفضل.

لكن ثمة صعاب كثيرة على درب هذا الاعتراف. ذلك أن الخوف يتملكنا، كلما تقدمنا أكثر في هذا الدرب، من أن ندمّر كل ما كنا ندافع عنه، وأن نجد أنفسنا أمام نوع من "تطبيع" الحياة الاجتماعية. ما السبيل إلى تجاوز العقبات دونما الرجوع إلى النسوية القديمة التي اقتصرت على المطالبة بالحقوق دون أن تتساءل حول طبيعة العقبات التي ينبغي تذليلها للوصول إلى هذه المساواة؟

يجب أولاً أن نضع في الحسبان أن التقنيات والحسابات ليست ما يُنتج التذوّت. فالتذوّت سيرورة تأكيد الإنسان نفسه كذات ووعي، سيرورةٌ تجعلنا قادرين على تحويل أنفسنا وبيئتنا على نحو أعمق بكثير مما كان في المجتمعات السابقة، ولا سيما في المجتمع الصناعي. إن هذا التصور عن التذوّت أكثر أنثويةً منه ذكورية، لأنه ينسجم أفضل مع مجتمع الاتصالات ويستطيع أن يولّد الثقل الموازي للسلطات الشاملة.

أليست الصورة التي قدّمتها حول مراحل الحداثة هي صورة الانتقال من تصور عن الابتكار بوصفه صنيعة مبدأ يعلو العالم الإنساني إلى تصور ندعوه تلقائياً بالتصور الإنسانوي، أي أنه يرى في الإنسان مبدأ الابتكار ويوسّع بذلك تصوره عن الابتكارية الإنسانية التي كانت تقتصر في البدء على الروح، ثم على المجال القانوني والسياسي المنظِّم والمبتكر للقوانين والقيود، قبل أن يتوسع أكثر ويشمل المستوى الفردي والمجتمعي ويتحوّل إلى طاقة وقوة للعمل، كما للعلم والوعي؟ لماذا قد نتوقف هنا ونمتنع عن المضي خطوة أخرى إلى الأمام، ونُدخِل في الابتكارية الإنسانية الوعيَ بالآخر – كما بالأنا – بوصفه ذاتاً؟ ونحن لا نقتصر بالتذوّت على إعادة إدراج الأحاسيس والعلاقات والاعتراف بالآخر، بل يمكننا المضيّ إلى أبعد من ذلك فنؤكّد أنّ النساء مدعوّات أن يكنّ فاعلات بأشدّ من الرجال في سبيل إنجاح هذه الخطوة، ذلك أن الرجل تماهى طويلاً مع القوة والطاقة والعمل ومع الهيمنة خصوصاً، واختزل المرأة إلى موجود تابع وسلبي وفي الوقت نفسه منع عن نفسه التعبير عن أحاسيسه الخاصة. كيف حدث ودامت هذه الرؤية "البدائية" والقمعية في آن، وحرم الرجل نفسه جزءاً من انفعالاته وتمثيلاته التي لا بدّ منها لابتكاريته؟ لقد حكم الرجال على

أنفسهم، إذ تماهوا مع عالم التقنية والهيمنة، بالاعتراف الدامغ بالدور الابتكاري الثقافي للنساء.

لا يختلف هذا النهج عن ذاك الذي اتبعته بنفسي عندما ميّزت لدى الحكّام والمحكومين - وإن كنت أنطلق حينذاك من منظور اجتماعي وسياسي - ملمَحين لفعلهم الاجتماعي متعارضين أكثر مما هما متكاملين. لا شك أن في مقدور الحكّام والمحكومين ابتكار حركات اجتماعية وأن يصبحوا فاعلين اجتماعيين، لكن تصرفاتهم إزاء بعضهم بعضاً تحكمها الصراعية. هكذا، يعارض المحكومين سلطة الحكّام بقوتهم الاحتجاجية، والحكام يعارضون قدرتهم على التجديد بالتصرفات المفرطة في الدفاعية التي تصدر عن المحرومين. وغالباً ما يتخلى الطرفان عن دورهما كمبتكِرين، ويقتصر هدفهما على السعي وراء المصالح وتلبية الرغبات الخصوصية التي تتعارض مع الابتكارية والتذوّت الإنسانيين، فيفسحان المجال أمام هيمنة المصالح والرغبات الكامنة فيهم على حساب كونية الحقوق التي تُمثّل القوة المبتكِرة للتذوّت.

أرى أنه من الممكن أن يُترجم هذا التفكير بمفردات تنسجم مع الفكرة التي لدينا عن "تحرر المرأة"، والتي لا تُختَزل إلى المساواة في الفرص بل تُترجم إلى بناء للنفس كذات إنسانية على نحو "تام ومباشر".

كلما تقدمنا أكثر في تصورنا عن ابتكاريتنا وتأكيدنا أنفسنا كذوات إنسانية، نميل أكثر، كما يشهد على ذلك تاريخنا، إلى تمكين أنفسنا على نحو تام ومباشر كذوات.

ليس في وسع الرجال أو النساء الوصول إلى التحقيق التام لتذوّتهم ما لم يقضوا على الهيمنة الذكورية وينخرطوا في طريق التذوّت الذاتي. وما لم يعترف أنهم جميعاً، رجالاً ونساءً، لا يمكنهم العيش كذوات إلا ببلوغ المعادل لما حققه في ما مضى المواطنون والعمال، عبر التحرر.

موجز القول: إن الميل الرئيسي إلى الحداثة هو الاعتراف بالاعتماد المتبادل لجميع مستويات السلوكات الإنسانية. وكما أن الاقتصاديين كانوا محقّين بالتمام في ربطهم المصلحة بالربح، أي النفعية بالترشيد العقلاني وابتكار المعارف، علينا أن نعرب عن إرادتنا في التذوّت عبر مجمل تصرفاتنا، من الرغبة حتى الوعي (التام والمباشر) بكياننا كذوات إنسانية. لكن علينا في الوقت نفسه أن نحرص على ألا ننساق وراء اختزال

للتذوّت إلى مجرّد رفاه مقرون بتكامل اجتماعي جيد. فالأمر لا يتعلق لا بتبني تصور أفلاطوني عن الحبّ ولا بمجرّد "الإحساس بالسعادة" والأمان.

إن حركات تحرر المرأة لا يسعها قبول أن يكون على النساء الاختيار بين مستقبل يكون فيه الرجال من دون فالوس، واستراحة المحارب. لكنهن لن يتمكّن أيضاً من الحفاظ على موقعهن في مجتمع الحداثة الفائقة إلا بالمساهمة في تحويل التصور العام الذي لدينا عن الحداثة، عبر الاستعاضة عن هيمنة العقل والطاقة الذكوريين على الانفعالية والرغبة الأنثوية بإعادة بناء الإنسان الكامل، الإنسان الكامل الذي سيكون في مقدورهن ابتكاره من جديد باسم تحررهن الخاص، والذي سيراعي تعددية بناءات الشخصية، لاغياً بذلك جميع علاقات الهيمنة.

إن الاعتراف بأن الجنسانية هي المكان بامتياز لالتقاء الطبيعة بالثقافة، ولالتقاء الرغبة والإحساس والعاطفة باكتشاف الذات لذاتها، يقودنا إلى طرح السؤال التالي: هل للالتقاء الرغبات والأحاسيس والتذوّت طبيعة واحدة لدى الرجال والنساء، أم أن المجتمع على العكس يفرض على النساء التمثيلات التي لدى الرجال عن الجنسانية الأنثوية؟ تُختزل المرأة تقليدياً إلى دورها الاجتماعي في التكاثر البيولوجي وتربية صغار الأطفال، في حين أنني أتبنّى هنا موقفاً مفاده أن مجمل الشخصية في حضارة الحداثة الفائقة هو الذي يجب أن يسمح بإنعاش جميع ملامح الحياة الإنسانية عبر سيرورة تذوّت تتشكّل، في جزء كبير منها، داخل علاقة التذوّت المتبادل.

وعليه، على الفكر الاجتماعي أن يضع نصب أعينه هدفاً رئيسياً يتمثّل في تقويض تبعية النساء/ الطبيعة للرجال/ الثقافة، وكذلك تبعية الأحاسيس للعقل، تبعاً لمصطلح أنطونيو داماسيو. على النسوية اليوم، بعد أن صار في مقدورها أخيراً تنظيم حملات رأي عام قوية ضد العنف الذكوري، أن تستعجل في تخطي هذه الأهداف ذات الصبغة الدفاعية المبالغ فيها، وأن تقبل الاعتراف بأن الرغبة الأنثوية لا يجب أن تنفصل عن تأكيد المكانة المهيمنة للمرأة في سيرورة التذوّت. في جميع الأحوال، ما ينبغي تجنبه مهما كان الثمن هو التمهيد لحال جديدة لانغلاق المرأة بالخضوع إلى الرغبة الذكورية بذريعة تعزيز حرية الرغبة الأنثوية في التعبير.

استقبال اللاجئين والدفاع عن الأقاليم

ينبغي اعتماد نهج مشابه إن أردنا أن نعير أهميةٍ ضرورية ومركزية لمسألة غالباً ما ندّعي التعامل معها اليوم بالعمل الإنساني. وأنا إذ أُعير ثيمة استقبال اللاجئين هذه الأهمية القصوى على المستويين النظري والسياسي في آن، ذلك لأن الصراع الاجتماعي في مجتمع الحداثة الفائقة، كما سبق وأكدت، يُعارض بين كونية الحقوق الإنسانية والدفاع عن الجماعات والهويات الخصوصية.

علينا بدلاً من أن ندع أقاليم كاملة تفكّ ارتباطها بالدولة الوطنية أن نشجعها على تنفيذ سياسات تضمن تطوير فعاليات جديدة، والاضطلاع بمسؤوليات جديدة، في سياق ما يُعرف باسم "استقبال" المهاجرين واللاجئين، لمقاومة التهميش والتصحّر ضمن إطار صراع عام ضد أنماط اللامساواة المتزايدة بين الأقاليم، وهي ظاهرة أكثر بروزاً من تلك التي تصيب الطبقات الاجتماعية. لا بدّ من إنشاء مشروعات ضخمة، مثل مشروع سلطة وادي تينيسي الذي قام به الرئيس روزفلت، أو المشروع الذي بدأ العمل به في لورين بدعم من الاتحاد الأوروبي.

إن الدور المهيمن للاتصالات في مجتمع الحداثة الفائقة من شأنه أن يفضي إلى سلطات شاملة قد تتمثّل في سلطات الأسواق المالية، كما في سلطات أنظمة الحكم الديكتاتورية، أو في الحركات الاجتماعية الجماعاتية المناهضة، والهدّامة للحقوق الإنسانية الكونية. لذا علينا أن ندرك بوضوح وسرعة أن أنماط الهيمنة الجديدة هذه تحتل اليوم مكانة بارزة كالتي احتلتها الطبقات الاجتماعية المؤسَّسة على الرأسمال الإنتاجي في المجتمعات الصناعية أو الرأسمال المالي والمردود في المجتمعات التجارية مع مطلع الأزمنة الحديثة.

نشهد في جميع أصقاع العالم تحالفاً أو اندماجاً ما بين الأنظمة الاستبدادية والجماعاتية الهوياتية المتخومة بكره الآخر. ينبغي الدفاع عن الحقوق الإنسانية الكونية ضد هيمنة الهويات والمنظومات المركزية هذه. لكن ينبغي أيضاً أن يجري هذا الدفاع ضمن إطار الدفاع عن الأقاليم المهددة بدورها في قدرتها على الابتكارية، ومن ثمّ على الفعل، من جانب عولمة وليبرالية تضع نصب أعينها إلغاء جميع الحواجز بما في ذلك الحواجز الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تقف في

وجه البحث عن أقصى ربح ممكن.

علينا ألا نُخدع، في العالم الغربي خصوصاً، من أولئك الذين يزعمون أن المشكلة التي تواجهنا لا تتطلب من جانبنا إلا شيئاً من الكرم والتضامن. إن هذه الدعوة إلى الإرادة الطيبة خطيرة، إذ إنّ ما يوضع على المحكّ في الواقع، بفعل هذا التعبير عن كره الأجانب في خدمة سلطة احتكارات جديدة، إنما هو حريّتنا الخاصة واحترام كرامتنا.

لنبدأ أولاً الاعتراف بالضرورة الملحة للحؤول دون الكوارث البيئية، ولا سيما أنها تفرض عمليات نزوح جماعية للسكان وتقلبات في النشاط الاقتصادي لا تقلّ حجماً عنها.

علينا خصوصاً أن نعي وعياً تاماً أن شطراً كبيراً من البشرية يجد نفسه مهدداً بواقع موقعه الجغرافي والمناخي. ومن لا يريد أن يأخذ في الحسبان إلا وضع اللاجئين ويرفض أن يُدرج معهم المهاجرين الذين ينزحون لأسباب اقتصادية (مقرونة غالباً بعوامل سياسية) إنما يختبئ خلف إصبعه الصغير ويؤدي بنا إلى الخطأ. نشهد منذ نصف قرن كيف تفرغ أميركا اللاتينية الريفية من سكانها، بما في ذلك المدن الصغرى والمتوسطة، في حين يتضخّم مركز ساو باولو السكاني والدولة التي تحمل الاسم نفسه بوتيرة جارفة. ولا أحد يستطيع فضلاً عن ذلك تجاهل واقع أن مكسيكو تضمّ أكثر من عشرين مليون نسمة، في حين أن ملايين المكسيكيين وأهل أميركا الوسطى (الذين فاق عددهم الآن عدد الأميركيين الأفارقة في الولايات المتحدة) يتجهون نحو الولايات المتحدة و"المدن العالمية" الكبرى القريبة من الحدود المكسيكية.

لا يقتصر وجود الأخطار الكبرى على القارات البعيدة عنّا، بل هي تقف أيضاً على عتبة بابنا، ومنها ما دخل بالفعل إلى أقاليمنا. لذلك، لا ينبغي التفكير في الدفاع عن الأقاليم من منظور المواطنة، كما في القرن الثامن عشر، أو من منظور الطبقات الاجتماعية، كما في القرنين التاسع عشر والعشرين، بل بوصفها تشارك في الدعوة إلى الحياة وفي المساهمة في بناء عالم في حركة دائمة وبوصفها بمكانة فاعلين اجتماعيين قادرين على اتخاذ القرارات.

ونحن إن نجحنا في هذه العملية التحويلية العميقة لتأويلنا للمشكلة التي يريد البعض اختزالها إلى "استقبال المهاجرين"، فسنعي وعياً تاماً أن مستقبلنا جميعاً هو الذي

على المحك. لنكفّ أيضاً عن كيل الاتهامات للدول أو حتى للتعامل البوليسي الفظّ. فالحقيقة، في أوروبا والولايات المتحدة خصوصاً (ذلك أن كندا تصدّت بحيوية أكبر للاتجاهات الأكثر خطورة)، هي أن فئات الشعب العمالية في غالبية الأوقات، أي تلك التي عانت الضرر الأكبر من نهاية التصنيع بفعل العولمة الاقتصادية، هي التي تتمرد ضد اللاجئين والمهاجرين، وأنّ ما أدى إلى اندلاع النزعات الشعبوية الكارهة للأجانب التي قلبت الحياة السياسية للبلدان الصناعية الكبرى، مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا، إنما هو البطالة الطويلة الأجل، خاصة لدى الشباب. إن انحسار قوى المقاومة العمالية، السياسية والنقابية، لا يمكن أن يعود بالفائدة إلا على القوى الاقتصادية والمالية المهيمنة، التي تقبل تلقائياً دفعَ فاتورة نهاية التصنيع الوطني بيد لكي تسيطر بالأخرى على أرباح العولمة العالمية.

الأهم من ذلك أيضاً: علينا أن نقنع أنفسنا بأن الردّ الوحيد الناجع على غلبة السلطات الشاملة التي تبقى مصدر تهديد هو الابتكار والتنشيط والدعم الفوري للحركات الاجتماعية الجديدة والقوى السياسية الجديدة التي ستتكفل على المستوى السياسي العام بموجبات فعل الحركات الجديدة ذات الصلة.

في جميع الأحوال من الضروري ألا يحدث فصل بين مسألة استقبال اللاجئين والمهاجرين، التي تمثّل إحدى الملامح الرئيسية للمشكلة، والتكفّل بـ"الضحايا" الآخرين لتحولات وآثار الهيمنة القائمة، وعلى رأسهم الشباب، كما سبق وذكرت.

لكن توسّع آفاقنا هذا غير كافٍ بحدّ ذاته، وتشهد على ذلك الإزالة الحالية للحركات الوطنية الشعبية، الأميركية اللاتينية، لمصلحة... عودة بالقوة إلى رأسمالية تدويلية (تمتد إلى الصين)، وتعمل في بعض البلدان، مثل تشيلي، بوسائل مؤسّسية بحت، لكنها تُغذّي أيضاً الفساد والمحسوبية، ولا سيما في البرازيل. لذلك علينا أن نُبرز كلما سنحت الفرصة الطابع العالمي للظواهر التي أتطرق إليها، وأن نُثبت أن الحركات الاجتماعية التي نشأت في المجتمع الصناعي لم يعد لها مستقبل، وأنها من ناحية أخرى اختفت عملياً، بالطريقة نفسها التي استُنفدت فيها مع مطلع القرن التاسع عشر الحركات الجمهورية والمواطنة التي نشأت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بما في ذلك أفكار "الثورة الفرنسية"، تاركة المجال للملكيات الاستبدادية ولجمهوريات

باتت المحامي المخلص للاستعمار واللامساواة الاجتماعية أو للقوميين الصالحين. وفق هذا المنظور، تقع على جميع من يُحلل المجتمعات الحداثية مهمة رئيسية تتلخص في المساعدة على إدراك حجم وعالمية وإلحاح المشكلات التي تكتسح العالم في أعقاب عمليات إعادة البناء الوطنية والأوروبية والنصر المظفّر للولايات المتحدة، إذ انخرطت الولايات المتحدة وأوروبا في سياسة من شأنها أن تزيد أنماط اللامساواة الداخلية وهي تبذل في الوقت نفسه جهوداً عبثية لإعادة توطيد هيمنتها العالمية.

ثمة وازع قلق آخر إلى جانب الأخير. فكما أن نابليون الثالث وصل إلى السلطة في فرنسا بدعم جماعي من العالم الفلاحي والريفي، تستند اليوم النزعات الشعبوية الكارهة للأجانب على الفئات العمالية والشعبية للمناطق المتأزمة والمتراجعة، وتقدّم إلى أسياد الاقتصاد العالمي الجدد دعماً ثميناً لصراعهم مع الأحزاب والنقابات التي فقدت جزءاً كبيراً من قدرتها على النهوض بالدفاع عن الطبقات المهيمن عليها الناشئة من المجتمع الصناعي. إن كلّاً من وحدة المصلحة العامة بين الاحتكارات الجديدة والنزعات الشعبوية الكارهة للأجانب، والعجز القاطع للفورات الثورية التي تتجه نحو الماضي وتدير ظهرها للمستقبل، من شأنه أن يُسفر عن وضع عالمي تعاني فيه قوى الدخول الفاعل، أي التحديثي والصراعي معاً، من وهن كبير. ذلك أنه لا أفق لرؤية انخفاض معدلات البطالة من دون إعادة التصنيع والمشاركة في الاقتصاد العالمي.

كيف يمكن للديموقراطية أن تلج أنظمة الحكم الاستبدادية؟

هذا السؤال أحد أهم وأكبر الأسئلة التي علينا تفحّصها مع مطلع القرن الحادي والعشرين، إذ فاق عدد أنظمة الحكم الاستبدادية والشمولية ما كان عليه مع نهاية القرن السابق. لا شك أن كثيراً من الشهود، خاصة من مراقبي التحديث الهائل للصين، يعلقون آمالهم على رفع مستوى الكفاءات والحاجة إلى الحرية والاستهلاك في بلدان تخرج من الفقر وكانت بيئة مواتية لسيطرة قوية للدولة على جميع السكان. لكن من الواضح أن القادة الشيوعيين الجدد حسموا أمرهم وقرروا معارضة مثل هذه

التطورات. هكذا، قرر القائد الأعلى شي جين بينغ، في ٢٠١٧-٢٠١٨، أن يكون الهدف الرئيسي لسلطته العليا، التي مُدِّدت مدتها الممكنة وأصبحت بلا حدود تقريباً، أن يُعزّز سلطة "الحزب الشيوعي" على الدولة، الحزب الذي يسيطر مسبقاً على جميع مفاصل المجتمع الصيني منذ ١٩٤٩.

من ناحية أخرى، يبدو أن في طبيعة أنظمة الحكم الشمولية هذه أن تقصي أي احتمالية تراها لتطور شبه آلي قد يرافق التنمية الاقتصادية ومن شأنه أن يرفع مستوى وتنوع تطلعات السكان ويقود الطبقة الوسطى الآخذة في التشكّل إلى زيادة مطالبها في الاستقلالية فضلاً عن الحقوق. مع ذلك إنّ من المحتمل أن يؤدي التطور "الطبيعي" للاقتصاد إلى زيادة التوترات الداخلية.

مجمل القول: إن جميع المحاولات المتكررة الهادفة إلى الحمل على احترام الحقوق الإنسانية الأساسية، أو الدفاع عن الأفكار أو البرامج المتناقضة تناقضاً صريحاً مع العقيدة التي يتبناها هذا الحزب الواحد أو ذاك، لا تملك في الحالة الراهنة لأنظمة الحكم ذات الصلة أي فرصة للنجاح.

لكننا نستطيع أن نضع مقابل هذه الخلاصة السلبية القدرة التي برهنتها بعض البلدان، وخاصة من أميركا اللاتينية أو أفريقيا، على الولوج إلى المنظومة الإدارية للاقتصاد العالمي الذي تهيمن عليه الصين والولايات المتحدة. وهي نقطة بالغة الأهمية، لأنها تعني أن تسيير الاقتصاد العالمي لا ينحصر ضمن مجموعة واحدة، فهو أيضاً ثمرة تسويات بين أنظمة الحكم الديموقراطية، وأنظمة حكم شمولية، وأخرى قومية واستبدادية. على هذا المنوال إن اتساع نطاق هيمنة الصين في الشرق الأقصى على حساب اليابان سيتوقف على القدرة التفاوضية للصين وعزم الولايات المتحدة على الانخراط في الدفاع عن بلدان معينة. وقد أثبت التاريخ الطويل أن الولايات المتحدة لم تكن مستعدة لمنح حماية غير محدودة لجمهورية تايوان (التي ترفض الصين الشيوعية الاعتراف بها، ولذلك ليس هناك اعتراف دولي بوجودها) رغم الاعتراف التام ومن الجميع بالقوة الاقتصادية والعلمية للجزيرة. لذا نعلّق أهمية قصوى على الاعتراف بوجود هيئات تنظيمية دولية مثل مجموعة العشرين، التي تخفف في الواقع من خطر نشوب صراعات كبرى بين مكوّنَي المحور الذي يهيمن على الاقتصاد

والسياسة الدوليّين، والذي تشكله كلٌّ من الولايات المتحدة والصين الشيوعية، الأمر الذي يعني في الوقت نفسه أنّ السلطة الصينية ستعوّل صراحةً على الصين الشيوعية في سيطرتها المطلقة على سكانها، ويعني أيضاً أنّ الصين الشيوعية ستفقد قدرتها شيئاً فشيئاً على بناء نفسها كقلعة لا يكون للقوى الأخرى – خاصة الولايات المتحدة واليابان وكوريا – أيّ تأثير في مواجهتها. تبدو هذه النتيجة البراغماتية على توافق مع ما سيكون على السلطة الصينية، الواقعية والمُعدَّة جيّداً، أن تقبله أو أن ترفضه، مهما يكن الثمن الواجب دفعه مقابل ذلك على مستوى الرأي.

أياً يكن إن "قوى كبيرة" جديدة ستظهر في العقود اللاحقة. قطعت الهند والبرازيل شوطاً لا بأس به في هذا الدرب. وآن الأوان كي تدخل أوروبا بكامل ثقلها في هذه اللعبة.

لا شك أن التذوّت لا يُفضي إلى تقسيمات منيعة لكنه حقق بالفعل انتصارات على شمولية الأمس. إذاً، لمَ لا يُحقق الانتصار نفسه على السلطات الشاملة اليوم وغداً؟ إن انتصار الشرّ ليس مؤكّداً. ويقع على عاتقنا وحدنا أن يكون لكلمتنا آذان صاغية. إذاً، لنمتلك زمام الكلام من جديد!

الجزء الثالث

من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الحداثة الفائقة



الفصل الأول

سيرورات التحديث والثورات

الحداثة والتحديث

اختصّ الجزء الأول من هذا الكتاب بتحليلٍ عام للمجتمعات الحداثية، والجزء الثاني بدراسة مجتمع الحداثة الفائقة قيد التشكّل، وعلى الجزء الثالث أن يختصّ الآن بالانتقال من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الحداثة الفائقة.

لا بدّ بدايةً من ملاحظة أن القرون الأخيرة تميّزت تميزاً صارخاً بالهيمنة التي مارستها الدول الغربية الأكثر تقدماً على بقية العالم، إلى حدّ نرى معه ضرورة التمييز بين ثلاثة أصناف للتحديث: التحديث الداخلي المنشأ أولاً على يد فاعلي المجتمع المدروس وبالاعتماد على موارده خاصة عندما يكون مهيمناً، التحديث التابع ثانياً الذي تفرضه قوة أجنبية، والتحديث الخارجي المنشأ أخيراً، وهو الذي يأتي نتيجة الآثار التي يتسبب فيها مجتمع من المجتمعات في سيرورة تحديث مجتمع آخر، إذ يمارس عليه نفوذاً قوياً وإن كان لا يُهيمن عليه اقتصادياً أو سياسياً.

خير مثال على التحديث الداخلي المنشأ البلدان الأوروبية الكبرى، لكن أيضاً اليابان التي ظلّت موصدة لزمن طويل أمام أي اختراق اقتصادي غربي. في المقابل، كان حضور ثيمة التبعية قوياً جداً ومحلّ نقاش محتدم في أميركا اللاتينية، لكنّ هذه الفكرة تنطبق أيضاً وأكثر على الجزء الأكبر من أفريقيا. لا بد أن نذكّر أيضاً أن بعض

البلدان، مثل أفغانستان، انقسمت إلى منطقتين، الشمال تحت الهيمنة الروسية والجنوب تحت الهيمنة الإنكليزية. لكن هناك من البلدان، بما في ذلك بعض الأجزاء من الكومنولث البريطاني، من تمتع دائماً بحكم ذاتي فعلي وأقام علاقات متعددة مع الشركاء الاقتصاديين. تلك اليوم حالة البلدين الأكثر اكتظاظاً بالسكان في العالم: الصين والهند.

لا يقتصر هذا التصنيف للفئات الثلاث على البعد الاقتصادي. فكما أن الحداثة تُعرَّف في آن بالممارسات وبتأويلات الابتكارية الإنسانية انطلاقاً من هذه الممارسات (تأويلات دينية، وقانونية سياسية، وصناعية، وتواصلية، وتأويلات بمصطلح التذوّت)، تستلزم الحداثة الداخلية المنشأ وجودَ إرادة تحديث مستنيرة تتجلى خصوصاً في العزم على تطوير الفعاليات التي يُنظر إليها على أنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسيرورة التحديث.

اقترنت ولادة المجتمع الصناعي في نهاية القرن الثامن عشر في بريطانيا العظمى بسلسلة من الاكتشافات التقانية المهمة، وعلى رأسها المحرك البخاري، وكذلك بدايات العلوم الأساسية الحديثة. انصبّ تركيز فلاسفة الحق والسياسة سابقاً على هذه المرحلة، على التشديد على دور الدولة والنظام والسلام في تشجيع التجارة التي كانت النشاط الرئيسي حينذاك. كذلك شهدت ألمانيا والولايات المتحدة مع نهاية القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية تطوراً علمياً وتقنياً وضع ألمانيا منذ ١٩١٤ على مستوى واحد مع المملكة المتحدة. يأتي في هذا السياق كتاب إدموند فيلبيس Edmund Phelps، الذي أود أن أضعه هنا بعنوانه الأصلي: *Mass Flourishing. How Grassroots Innovations Created Jobs* (Challenge Change 2013, trad. Fr., Odile Jacob, 2017)، [الازدهار الجماعي: كيف خلقت ابتكارات القواعد الشعبية الوظائف] ليُبرز بطريقة مقنعة جداً اللقاء المبتكِر بين التقانات الجديدة والعزيمة على التجديد، وهي عزيمة جمعت بين الرغبة في الثراء، والرغبة في اكتشاف الذات وتأكيدها. أشعر من جهتي بالقرب الشديد من النهج المتبع في هذا الكتاب، الذي يُلحّ على تكامل العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية في سيرورة التحديث وفي الحداثة نفسها.

لعلّ من الضروري أن نضيف إلى ما ورد في هذا الكتاب، ولا سيما في ما يتعلق بالمرحلة الحالية، أن التغيرات المتزايدة في الفعاليات تتطلب توسيع نطاق التفكير

المُعدّ لأصحاب المشاريع كي يشمل العاملين بأجر. يجب أن يكون في مقدور العاملين بأجر أيضاً أن يبتكروا وينشئوا مشروعاتهم المهنية بالتأليف بين مصالح مهنتهم ومصالحهم الشخصية والعائلية والوطنية، أي باستخدام جميع الإمكانات التي يوفّرها سوق العمل بدلاً من الاستمرار في الانغلاق داخل مستجمعات وظائف بالغة المحدودية، ما يستلزم بكل تأكيد توافر المعلومات كافية، ومعها أيضاً مساعدات على اتخاذ القرار، من شأنها أن تسمح لمن يمرون بأزمة بالبدء في طريق عودة محمودة عبر صياغة أفضل لقدراتهم الكامنة (capabilité)، وفق المصطلح المشهور لأمارتيا صن Amartya Sen. جميعنا نجهل جهلاً تاماً إمكاناتنا وميولنا، وكذلك الطاقات الكامنة التي يشتمل عليها ظرفنا. وهذا يصدق خاصة على توجيهنا منذ نعومة أظفارنا نحو نشاطات نرى أنها "عادية" أو أنها الوحيدة المتاحة وسطنا. لذا علينا أن ننفتح على آفاق مختلفة. يقع على عاتق سوسيولوجيا الفاعلين، التي أحاول أن أهيئ لها من جهتي، أن تستند في جزء كبير منها إلى الثقة التي قد يشعر بها الفاعلون المعنيون إزاء الإمكانات المتاحة لأكبر عدد ممكن، التي تعتمد بالتأكيد على تكييف أفضل للتربية وللتكوين المهني - وعلى نحو أعم للمعلومات وللتواصل - مع الحالة الفردية لكلّ فرد.

الثورة والحركات الاجتماعية والدفاع الوطني

لا تنتمي هذه الأفكار الثلاثة إلى قاموس واحد. الثورة تنتمي إلى القاموس السياسي، والحركة الاجتماعية تعبير لا ينتمي إلا إلى قاموس العلوم الاجتماعية، وقد ناضلت دائماً كي يحصل على معنى مِحدد ودقيق ولا يكون فضفاضاً، وبالتحديد بمعنى الكفاح الجماعي الشامل وعلى أعلى مستوى، وبمعنى التأويل الثقافي للممارسات الاقتصادية والاجتماعية. علينا بادئ ذي بدء ألا نجمع تحت مصطلح واحد توقّف العاملين بأجر في منشأة ما عن العمل، ومشروع انقلابي يهدف إلى إسقاط نظام الحكم الرأسمالي برمته. الحركة الاجتماعية يقوم بها فاعل اجتماعي ضد فاعل آخر (وضد المدافعين عنه)، في حين أن الثورة، في تعريفها الكلاسيكي، هي الاستيلاء بالعنف

على سلطة الدولة. تندرج الحركة الاجتماعية ضمن مجتمع بعينه، أو، إذا فضّلنا تعريفاً أوسع نطاقاً، ضمن حضارة بعينها، في حين أن الثورة ترمو إلى تقويض هذا المجتمع بالاستيلاء على سلطة الدولة. من الشائع أن يختلط كلا الفعلين الجماعيين بعضهما ببعض، لكنّ ذلك يزيد ضرورة تمييزهما في التحليل.

لنأخذ مثال "الثورة الفرنسية". استولت الحركة الفلاحية في ربيع ١٧٨٩ على قلاع عدّة لإتلاف الوثائق القانونية التي ترسّخ حقوق الأسياد الإقطاعيين. وأدت هذه الحركة، في ليل ٤ آب/ أغسطس ١٧٨٩، إلى إلغاء هذه الحقوق. وفي تتابع هذه الحوادث، استولت القوى الشعبية في ١٤ تموز/ يوليو على سجن الباستيل الذي كان رمزاً للتعسّف الملكي. وسرعان ما قطع رأس حاكم السجن الذي رفض السماح للحشود بالدخول إليه. يُمثّل الاستيلاء على الباستيل فعلاً ثورياً صرفاً، في حين أن سياسة "الجمعية التأسيسية" ستتميز بمجموعة من التدابير السياسية والاجتماعية التي كانت تهدف إلى تحويل المجتمع، لكنها لم تضع إلغاء الحكم الملكي شرطاً مسبقاً لذلك. لم يُخلع الملك ويُقطع رأسه بالمقصلة في كانون الثاني/ يناير ١٧٩٣ وتتوطّد السلطة الثورية المحض لكومونة باريس التمردية إلا بعد اعتقال الملك الذين كان يسعى إلى الهرب، وبعد إعلان "أمراء" أوروبيين الحرب على فرنسا التي ارتكبت هذه "الجريمة"، والتهديدات الداخلية المتزايدة عقب هجمات السلطة السياسية الفرنسية على رجال الدين.

بدءاً من ١٠ آب/ أغسطس ١٧٩٢، ومجازر أيلول/ سبتمبر اللاحقة في العام نفسه، دخلت فرنسا في نظام حكم ثوري ما لبث أن تحوّل إلى "عهد الإرهاب" ودام حتى سقوط روبيسبيير في التاسع من تيرميدور العام الثاني.

أخطّ هذه الأسطر في بلد تُهيمن ثورتُه الكبيرة على تاريخه منذ قرنين، وأرى في ذلك مدعاةً للتحديد الدقيق لطبيعة الحوادث والأفعال التي طبعت بعمق قسماً كبيراً من العالم وتركت فيه أثراً مذهلاً لفترة طويلة.

إن "الثورة الفرنسية" هي بلا ريب ثورة سياسية في المقام الأول، لسبب أريد أن أقدمه في ما يلي بمساعدة أدواتي التحليلية الخاصة.

لقد هيمن نموّ التجارة والتأويل القانوني السياسي للابتكارية الإنسانية على المرحلة

الممتدة من عصر النهضة حتى التصنيع الكبير. كانت هذه التأويلات ثمرة أتت بها شخصيات كبيرة في مجال الفكر، كما سبق وذكرت، بدءاً بهوبز ولوك، ومونتيسكيو وروسو، وكذلك عظماء الفلسفة الألمانية، وعلى رأسهم كانط. كانت المَلكيات المطلقة، مثلها مثل الاستبداديات المستنيرة، أنظمة حكم سياسية لا أصنافاً مجتمعية، وما عملُ نوربير إلياس في هذا السياق، الذي بات اليوم من الأعمال الكلاسيكية، إلا تأويل سياسي وليس اجتماعياً أو ثقافياً لسيرورة التحديث الاقتصادي. بصورة أدق: الأزمات المالية المَلكية هي التي دفعت لويس السادس عشر في فرنسا إلى إحضار نيكر Necker واستدعاء "مجلس الطبقات" الفرنسي، وهو جمعية تضمّ الممثلين عن الطبقات الثلاث.

وقد صدّق الفرنسيون على هذه القراءة السياسية التي تنظر إلى الثورة كمرادف في المقام الأول لسقوط المَلكية والنظام القديم، وعلى أنها أساس تماهي الفرنسيين مع الجمهورية، ولا سيما بعد الإمبراطورية الثانية. إن هذه الفكرة، في ميلها المعتدل كما في صورتها المتطرفة، هي فكرة سياسية بوضوح، في حين أن فكرة الديموقراطية أضحت فكرة اجتماعية الطابع، خاصة مع نشوء الحركة العمالية.

وقد أحرز فرانسوا فوريه انتصاراً فكرياً طويل الأمد عندما دافع عن تحليل سياسي للثورة ضد الأتباع الماركسيين لماثيز، المدافع الكبير عن تفسير اجتماعي للثورة. اقترن هذه التفسير الاجتماعي، الذي تلقى أساساً رصيناً جديداً مع دراسة جورج لوفيفر Georges Lefebvre حول الحركات الفلاحية سنة ١٧٨٩، بفكرة أعم حول مجيء البرجوازية مكان الأرستقراطية، أي البرجوازية كطبقة حاكمة، وهو تعبير ظلّ تأويله ملتبساً لفترة طويلة، رغم أن هذا الطرح استُتبع بمقاربة ثقافية أكثر منها اقتصادية، وذلك بدراسة الصراع الطويل الأمد بين الكنيسة الكاثوليكية والسلطة السياسية منذ فيليب الرابع وصولاً إلى غاليكانية لويس الرابع عشر، ومن هذه الغاليكانية إلى الدستور المدني لرجال الدين وصولاً إلى انتفاضة أهالي فاندي المناهضة للثورة، التي كانت حرباً أهلية ودينية حقيقية توجّهت في بادئ الأمر ضد سياسة الثورة المعادية لرجال الدين والمناهضة للدين. إلى هاتين المقاربتين لـ"الثورة الفرنسية"، السياسية والاقتصادية الثقافية، يجب أن نضيف مقاربة ثالثة.

منذ هرب الملك إلى فارين (كانت الملكة ماري أنطوانيت من أصل نمساوي كما نعلم)، وبعد غزو فرنسا والحرب مع أوروبا الأمراء والهجرة المغادِرة وإنشاء الحركات المناهضة للثورة على الأراضي الوطنية على وجه الخصوص، سيطر على الثورة وعي تملّك فاعليها بتجسيد تصور جديد لحياة جديدة في ملامحها كافة، بما في ذلك الحياة الخصوصية. نفهم في هذا السياق الأهمية التي أولاها روبيسبيير لعقيدة الكائن الأسمى، وكذلك نفهم الكتابات المتعددة والإعلانات التي تتضمن، على سبيل المثال، الكلمات الآتية:

وحدة

جمهورية غير قابلة للتقسيم

حرية

مساواة

أخوّة

أو فالموت.

بعد تفكير مليّ في مفرداته، نرى في هذا الصوغ صوغَ "عهد الإرهاب"، ليس بوصفه تعبيراً عن العنف المتطرف، وإنما تأكيداً لاختلاف ذي طابع شبه ديني عمّا كان يُسمّى النظام القديم. وهو تصور لا يزال حاضراً جداً ولا سيما لدى اليسار الفرنسي المتطرف، ويبدو لي أنه لا يزال حيّاً عبر حركة جان لوك ميلانشون، أي "فرنسا الأبية". تصوّرٌ أتى نتيجة لقطيعة كليّة مع الأعداء الذين يجسّدون شراً كان من المقرر أن يختفي. ووعيٌ جمع دانتون ومارا Marat وربيسبيير، مثلما عارض بينهم حتى الموت، بفعل ما يسمه من جذريّة قصوى.

إن هذا التذكير الموجز بالجوانب المختلفة لهذه الثورة – الذي يمكن أن يُطبّق بسهولة على ثورات أخرى – هو تذكير لا بد منه في رأيي إن أردنا أن نفهم لماذا أعترضُ على فكرة مفادها أننا إما أن نقبل هذه الثورة بأكملها وإما أن نرفضها جملة وتفصيلاً.

أرفض رفضاً قاطعاً هذا المزعم، ولا سيما أن منطق "عهد الارهاب" لا ينفصل

عن الحرب الخارجية والتهديدات الداخلية بالحرب الأهلية، في حين أن عام ١٧٨٩ هو التعبير السياسي لعصر الأنوار وروح *L'Encyclopédie* التي أعطتها الحركة الفلاحية طابعها الجذري، وأفضت إلى التعبير الأكثر كونية عن حقوق الإنسان والمواطن، وإن كان لا يزال محدوداً برفض منح المرأة الحقوق السياسية، وهو رفض كان عامّاً حينذاك، خاصة أن النساء بَدون خاضعات جداً للقساوسة. إذاً، كان لهذا الرفض جذوره الثقافية العميقة، وهي جذور لم تقتلع إلا مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ومن الجزائر العاصمة تحديداً، حيث نصّب الجنرال ديغول حكومته الموقتة.

مهما يكن، يبقى استخدامنا كلمة "الثورة" محصوراً في الحالة الفرنسية بوصف الانتفاضات السياسية أعوام ١٧٨٩ و ١٨٣٠ و ١٨٤٨، بينما لم يُشر إلى انتفاضة عمال ورش العمل الوطنية في حزيران/ يونيو ١٨٤٨ تحت هذا المسمّى، ولا حتى كومونة باريس عام ١٨٧١، ويبدو لي ذلك محقّاً على أساس أن هاتين الانتفاضتين الشعبيتين الكبيرتين، والعماليتين خصوصاً، كانتا في المقام الأول حركتين اجتماعيتين، بل حركتين طبقيتين، اقترنتا بروح الدفاع الوطني ضد الاجتياح الألماني الذي تُشير إليه لازمة من النشيد الوطني الفرنسي، الذي يمثّل – شأنه شأن نشيد "الأممية" L'Internationale – نشيد حركة اجتماعية، لا صيحة استنفار من سلطة ثورية.

لا يتعلق هذا التعارض بين الحركة الاجتماعية والفعل الثوري بهوس في التصنيف، ولا سيما أن كلا نمطي الفعل الجماعي، كما سبق وقلت، يختلطان إلى حد يجعل من غير الصادم لأحد الكلامُ على "حركات ثورية" أو أن نجعل من "الثورة الفرنسية" القلب النابض لـ"إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، ومحرّض "عهد الإرهاب" أو "المعاهدة التيرميدورية".

إن هذا التعارض بين المفهومين ذو أهمية قصوى، لأن الديموقراطية لا تقوى وتنتشر إلا بفعل الحركات الاجتماعية، بينما غالباً ما يهيئ العنف الثوري لنصر سلطةٍ استبدادية جديدة ستبرر العنف بدورها باسم حركة اجتماعية تكون قد أزالت جزءاً كبيراً من قادتها أو حتى ناشطيها. إن من شأن العنف الثوري أن يقطع باستمرار مع القدرة على الإصلاح والتقدّم المؤسَّسيّين خصوصاً عندما تظلّ الطبقات الحاكمة القوية مقتدرة، وتكون القدرة على الإصلاح المؤسسي ضعيفة في المقابل أو معدومة،

كما اعترف بذلك لينين ذاته صراحة في تحليله للحالة الروسية. حتى في حالة "الثورة الفرنسية"، وبعد "عهد الإرهاب"، لم تعد الجمعيات إلى الشرعية، بل أعدّت حكومة القناصل قبل أن تندمج في الحلم الإمبراطوري لنابليون.

لقد هيّأت الثورات الثلاث الكبرى لأنظمة حكم استبدادية وعملت على تغذيتها، ولم تهيّئ لديموقراطيات البتة. وهي تُغري بالطابع التراجيدي الذي يسكنها وبالموت الذي يخيم عليها، لكنّ من تقتلهم هم في الغالب من يحركهم التزامهم في حركة اجتماعية أكثر من اعتقادهم بضرورة العنف الثوري. لا تتأتّى عظمة الحركة العمالية من الثورات التي استخدمت اسمها قبل أن تُخضعها لسلطتها القمعية، وإنما من الحقوق التي صاغتها وحملت المؤسسات الديموقراطية على إقرارها. لا شك أن الحلفاء الإصلاحيين للحركة العمالية كانوا في غالبية الأحيان أضعف من الناشطين الراديكاليين، لكنني أذكّر فوراً بأن هؤلاء سرعان ما تمّ سجنهم أو رميهم بالرصاص على يد السلطة الجديدة التي أنشأها العنف الثوري. ولا أرى أي سبب يدفعنا إلى المناداة بتفوّق الراديكاليين على المعتدلين أو هؤلاء على الأوائل. لكن التاريخ يُبيّن لنا أن الذين أنزلوا تحوّل السلطة منزلةً أعلى من اكتساب الحقوق من طرف الطبقات المهيمنة أسهموا في تفاقم تبعية العمّال من حرفيّين وفلاحين: إنما تعمل الديموقراطية في المقام الأول على إخضاع القادة السياسيين للاحتياجات الأساسية والملحّة للعمّال والمواطنين.

لن يُسيئنا مع ذلك أن نقبل أن الخيار الثوري سمح لهذا البلد أو ذاك بالتشكيك في التحالف بين طبقة حاكمة جديدة والنخب القديمة، وهو تحالف كان يُهدِّد بالنجاح في استبعاد مطالب الفئات الجديدة من المهيمن عليهم. من هذا المنظور، لا نستطيع القول إن بورك Burke، بعد أكثر من قرنين على "الثورة الفرنسية"، قد ربح قضيته ضدها في الرأي العام العالمي. على العكس، كان للراديكالية الأميركية والفرنسية التأثير الأشدّ رغم أننا نجد بين الفرنسيين أنفسهم كثيرون ممن دانوا "عهد الإرهاب"، لكنهم ولئن فعلوا، فإنّهم حمّلوا مسؤولية عنفه على تهديد الجيوش الأجنبية باجتياح البلاد، وكذلك انتشار بؤر الحرب الأهلية داخل الحدود.

في المقابل، أدت الضآلة في فاعلية استجابة فرنسا للبؤس العمالي إلى خلق نوع من التقديس المدني للشخصيات الكبرى التي تجسّد الاحتجاج المتطرف ضد العنف

واللاعدالة. هكذا منحت باريس عدداً من أجمل جاداتها اسماً من أسماء هذه الشخصيات التي أصبحت شبه أسطورية، مثل بلانكي Blanqui وراسباي Raspail وباربيس Barbès. كأن إجلال ذكرى هؤلاء الرجال البواسل، الذين غالباً ما عانوا من السجن، يفضح عجز الحكومات الجمهورية عن تحسين مصير البروليتاريا الآخذة في التشكل.

إن هذا التكريم للروح وللبسالة الثورية قد ساهم إسهاماً كبيراً وأكيداً في النصر الكبير الذي أحرزه أنصار لينين عام ١٩٢٠ ضد ليون بلوم Léon Blum، وأولئك الذين ظلّوا في الأممية الثانية. لقد حافظت دول البحر الأبيض المتوسط الأوروبية، إيطاليا وإسبانيا وفرنسا واليونان والبرتغال، على الشعلة الثورية لوقت طويل. في فرنسا، جذب جان لوك ميلانشون أثناء الانتخابات الرئاسية عام ٢٠١٧ جزءاً لا بأس به من ناخبي "الحزب الاشتراكي" الذي كان يعاني من التفكك. ومع غياب اقتناعنا بصواب الدعم المُقدّم إلى حملة "الجبهة الوطنية" المناهضة لأوروبا، يمكننا أن ننتقد (وأنا أفعل ذلك بقوة) إزالة تصنيع فرنسا، لكن من الصعب أن نعتقد أن فرنسا جان لوك ميلانشون "الأبية" قادرة على تقديم الوسائل الملائمة للصراع ضد أنماط اللامساواة والبطالة.

غالباً ما كانت فرنسا راضية عن ذاتها من المنظور الاجتماعي والفكري، وذلك بطريقة خطيرة عبر الحفاظ على تقديس "الثوريين العظماء"، في حين أنها كانت عاجزةً عن حسم أمرها وتبني سياسة ثورية أو حتى تقديم الدعم إلى القوى الثورية، وقد رأينا ذلك لحظة حرب إسبانيا التي صفّى خلالها "الحزب الشيوعي الإسباني" الفوضويين وقوى أخرى مناهضة لفرانكو على حساب المعسكر الجمهوري.

مثال عن انقلاب حركة اجتماعية: من العلمانية إلى العلمانوية في فرنسا

لا شيء أكثر شيوعاً من تحوّل حركة اجتماعية نشأت من أجل الدفاع عن الفئات المهيمن عليها إلى أداة لتشكّل نخبة سلطوية جديدة أو طبقة حاكمة جديدة. هكذا، انتقد يسار عمالي متطرف "الثورةَ الفرنسية"، خصوصاً حتى سقوط الملك، لتمكينها البرجوازية من الوصول إلى السلطة عبر الإقصاء الشامل للأرستقراطية وصراعها

العنيف ضد رجال الدين الكاثوليك. لذا إن تفكيرنا بحاجة إلى أعلى درجات التقصّي وإلى القلق في شأن تطوّر يمكن أن يصل إلى حدّ انقلاب كامل للمنظور.

في هذا السياق، نَدينُ إلى مؤرخين أميركيين لتشكيكهم في التأويل الرسمي الشديد الرسوخ لدى المعلمين خصوصاً لحرب الفاندي كمشروع مناهض للثورة في خدمة رجال الدين. يجب الإلحاح على الجودة العالية لهذه الأعمال التي أبانت بوضوح المقاومة التي أبداها مجتمع ريفي ضد تدميره على يد البرجوازية التجارية التي استولت على أراضي الأسياد الإقطاعيين وقوّضت نفوذ رجال الدين ممن لم يؤدِّ القسم على "الدستور المدني لرجال الدين" ومنح المشروعية للمنظومة الموروثة. غير أنني أدرك تماماً أن هذه المقاربة يجب أن تفيد في إثارة التساؤلات حول وقائع أقرب إلينا وإلى تاريخنا. وأورد في هذا السياق مثالاً شديد الحضور في الرأي العام هو الوعي العلماني الفرنسي الذي صار إلى السلطة منذ قضية دريفوس وقانون عام ١٩٠٥ الذي أصبح بمنزلة ميثاق للعلمانية المنفتحة والمتسامحة، والذي لا أنوي، شأني شأن أغلبية الفرنسيين، التشكيك فيه، وإنما أجد من الواجب حمايته من الانحرافات التي نتلمّس اليوم آثارها الخطيرة.

ذلك أن قانون ١٩٠٥ لم يسمح بضمان نصر نهائي لعلمانية منفتحة ومتسامحة، أي علمانية أريستيد بريان Aristide Briand وجان جوريس Jean Jaurès. ففي الفترة نفسها، حكمت القوانين بالنفي على الأبرشيات في شروط وحشية، مع أنها كانت تؤدي وظائف اجتماعية مهمة. سياسة تأميم للمساعدة الاجتماعية كان من الممكن إجراؤها بطريقة مختلفة من دون اللجوء إلى الاضطهاد العنيف الذي أسهم في تهييج الروح المعادية للجمهورية لدى اليمين الكاثوليكي الأكثر تقليدية، خاصة في الثلاثينيات من القرن الماضي في عهد حكومة فيشي. ذكريات مشؤومة يعود الفضل في إنعاشها المفيد جداً في ذاكرة الفرنسيين إلى المؤرخ الأميركي روبرت باكستون Robert Paxton (١٩٧٣) خصوصاً، فضلاً عن أنها تُجبر الفرنسيين والغربيين كافة على النظر إلى أنفسهم لا كوكلاء للتقدم والحرية فحسب، بل كقوميين عدائيين غالباً وكمستعمِرين على وجه الخصوص. إذ كيف لا نعترف بالنظرة والتأويل الذي نسبغه على الإسلام في فرنسا، كثقافة مناهضة للحداثة ومتعصّبة، مصدرها المستعمَرون

الذين حاولت فرنسا العقلانية أن تفتح لهم أبواب الحداثة؟ ينظر جزء كبير من الرأي العام الفرنسي إلى الإسلام بصفته مقترناً بحركات اجتماعية مناهضة، لا بحركات اجتماعية.

دعونا نحاول الآن تقدير حجم المشكلة.

أشرت منذ الجزء الأول من هذا الكتاب إلى سبب التناقضات التي ننخرط فيها جميعنا بالضرورة. ويكون فيها المهيمنون والمهيمن عليهم حاملين للتاريخية وللحداثة، وفي الوقت نفسه مدافعين عن مصالحهم الخاصة التي تتعارض مع كونية الحداثة ومع الوعي بالذات على الأخصّ. وأنا إذ رغبت في إبراز قيمة الدور البالغ الأهمية الذي لعبته الأديان التوحيدية الكبرى في بدايات الحداثة والتاريخية والكونية، فقد كان ذلك عن إحاطة كاملة بالحقائق. وأرى أنه يجب أن نتوقف عن رفض وشجب هذه الديانات، العبرية والمسيحية والإسلامية. من الواضح للعيان في الوقت نفسه، على نحو لا ينفع معه الإنكار، أن هذه الديانات كانت بحراكها والوعي الذي لديها عن المقدّس أقوى "ضامن فوق اجتماعي" للنظام القائم، خصوصاً للسلطة ولمشروعية الفاعلين المهيمنين والمؤسسات التي أنشؤوها لحماية مصالحهم وهيمنتهم، الأمر الذي قادنا إلى الدفاع عن العلمانيين ضد الإكليروسيين، مثلما دافعنا عن العاملين بأجر ضد الرأسماليين، وكذلك مثلما كان علينا الاعتراف بأن الأفكار الليبرالية والتقدمية والديموقراطية كانت أقوى في الأوساط المتعلّمة مما في الأوساط الشعبية، وبأن روح الديموقراطية ومؤسساتها إنما تتجلّى في الدول المكنّاة "رأسمالية" و"استعمارية".

يضعنا هذا التناقض اليوم، في أعقاب إنهاء الاستعمار، على درب مفتوح من تناقضات أخرى، خاصة مع ما تشهده المرحلة من تضاعف الهجمات الإرهابية للجهاديين في الشرق الأوسط والساحل الأفريقي.

كيف نواجه هذا التناقض؟ كتبت سابقاً أن كلّ حركة اجتماعية، أكانت في خدمة المهيمنين أم في خدمة المهيمن عليهم، هي تعريفاً حركة حاملة للمقتضيات الكونية للحداثة، وفي الوقت نفسه تأخذ دور المدافع عن مصالح خاصة تتمثل في السعي وراء الربح والمزايا الخصوصية أو على الطرف المقابل في مطالب جماعاتية أو طائفية. لا جديد حتى الآن. الجديد أن علينا أن ندافع عن حق المسلمين أو من اعتنقوا الإسلام

في مشاركة كاملة اقتصادية وسياسية في فرنسا أو غيرها، وعلينا أن ندين الإسلاموية بوصفها حركة اجتماعية مناهضة ومعادية للتحديث وقمعية.

علينا أن ندافع عن المسلمين لأنهم كانوا في ما مضى مستعمَرين ومستغَلين، وفي الوقت نفسه أن نحارب الحركات الاجتماعية الإسلاموية المناهضة، لعنفها ونزوعها التدميري.

لماذا قد يكون اتخاذ موقف كهذا صعباً في حين أن الحضارات الغربية تدافع منذ قرون عن الحداثة والتسامح والديموقراطية، وفي الوقت نفسه تستفيد من الاستغلال الرأسمالي والهيمنة الاستعمارية؟

جليّ أن الصعوبات التي نلقاها إنما هي موجودةٌ فينا أكثر مما لدى خصومنا، ذلك أننا المسيطرون في مواجهتنا مع الإسلام والمسلمين وحتى الإسلاميين، نحن المستعمرون القدماء للطبقات المهيمن عليها والشعوب المستعمَرة والنساء الخاضعات. لنذهب أبعد من ذلك ونقول: لا يمكننا أن نفصل هذين الجانبين لأفعالنا: ابتكار الحداثة، والصراع الذي يضاهيه في الأهمية والتعقيد ضد الحركات المناهضة التي أنتجتها التبعية.

الصراع أم الإقصاء

لما كان الصراع الاجتماعي المركزي لا ينشأ في مجتمع معين إلا بين الفاعلين الذين بالتوازي مع تعارض مصالحهم ينتمون إلى تأويل ثقافي واحد لحضارتهم المادية، فإن الانتقال من مجتمع إلى آخر يتّجه بصورة شبه ضرورية نحو الكشف عن الفاعلين القادرين على تنشيط الصراعات والمفاوضات المركزية في المجتمع الجديد وتحريكهم. تبدو هذه المعاينة أقرب إلى الحقيقة رغم طابعها الأولي من المعاينة المعاكسة والقائلة باستمرارية للمطالب عابرة للتاريخ كالقول مثلاً باستمرارية صراع الفقراء ضد الأغنياء، والصغار ضد الكبار... إلخ. وقس على ذلك من تعبيرات مجازية لوصف الصراع الأبدي بين الذين يملكون والذين لا يملكون.

ولئن أحرزت الحركات المطلبية الأميركية مثل Occupy نجاحاً كبيراً عندما دانت

السلطة الشاملة لـ١% أو حتى لـ١,٠% من الأغنياء في المجتمع الأميركي والعالمي، فإن هذا النجاح الإعلامي ستكون كلفته باهظة لأنه يشهد على استحالة فعل جماعي قادر على حشد ٩٩,٩% أو حتى ٩٩% فقط من الناس. إن الطريقة الوحيدة للتحرك ضد "ذوي الثراء الفاحش" هي إعادة ابتكار مجتمع مدني متنوع بصراعاته وتحالفاته الداخلية. قد تكون سلطة "ذوي الثراء الفاحش" والإمبراطوريات الجديدة على قدر من الرسوخ لتتمكن من الحيلولة دون بناء المجتمع المدني والتنوع وإقامة نقاشات سياسية، لكن التهديد الوحيد الذي سيقنع القادة الاحتكاريين بالتراجع عن ذلك هو تفجّر السلوكات المناهضة للحداثة، والعنيفة، مثل تلك التي اجتاحت الولايات المتحدة عندما اندلعت أعمال الشغب في المناطق المدينية.

ألحظ في المجتمعات الأوروبية الأكثر حداثة صراعين مضادين كبيرين قد يبلغان من العداء للحداثة الدرجة نفسها التي للإمبراطوريات. الصراع الأول يتمثّل في الدفاع في قلب هذا المجتمع عن فئات اجتماعية معينة، خاصة في القطاع الحكومي، وهي الفئات التي تتمكن من الحصول بما لها من وزن سياسي على استقلال ذاتي، بل على مزايا معينة من شأنها أن تسفر عن مفعولات اقتصادية سلبية، لكنها تقاوم أيضاً السلطة التي ينادي بها ذوو الثراء الفاحش بكل ما أوتوا من قوة، والذين يذهبون إلى حدّ اقتراح دخل موحّد لمصلحة الطبقات الوسطى والشعبية بغية تجريدها من أي نفوذ وسلطة سياسية.

من ناحية أخرى، جميعنا يرى ما يحدث أسفل المجتمع من تشكل لجماهير ولمناطق إقصاء وعزل وتمييز لا تنفكّ تزداد اتساعاً، وانتشار لكره الأجانب وللعنصرية ورفض اللاجئين. ينخرط هؤلاء المقصيون أحياناً في حركات اجتماعية مناهضة، لكنّ الأكثرية الكاثرة من بينهم تحرّكها الأحكام المسبقة وتكون عرضة لاعتداءات وعمليات إقصاء تسبب لها المعاناة. رأينا جميعاً، لحظة حدوث أعمال شغب، حجم القوة التي يمكن أن تأخذها؛ حدث ذلك في الولايات المتحدة ثم في بريطانيا العظمى، ثم في فرنسا عام ٢٠٠٥. كما رأينا تآكل أنماط الحماية المؤسسية التي تحوّطت بها النخب الحاكمة المقتدرة. هكذا نفهم كيف دنت "الجبهة الوطنية" في فرنسا ونظيراتها في البلدان الأخرى من الاستيلاء على السلطة.



الفصل الثاني

تدهور المجتمع الصناعي

الفاعلون الاجتماعيون المركزيون والطرفيون

لقد أدرجت في الصفحات الأولى من كتابي الإعلانَ التحريري لجوزيف ستيغليتز، لما لهذا الاقتصادي من صيت ذائع وراسخ قادر على إسقاط وهم "القوانين الطبيعية" للاقتصاد والسماح لنا بالوصول إلى التصوّر "التاريخي" الذي أقترحه للفعل الإنساني. كذلك أدرجت في صلب هذا الكتاب فكرة الحداثة والاعتماد المتبادل بين المكونات الرئيسية الثلاثة للمجتمعات الحداثية: تجربة حضارة مادية، وتأويل ثقافي للابتكارية الإنسانية، وصراعية اجتماعية تُعارض أسياد الاستثمار بالعمّال التابعين في حضارة معيّنة.

وبقدر ما أؤكّد، مثل جوزيف ستيغلتز، ضرورة الاعتراف الشامل بالفاعلين الاجتماعيين، إلى درجة تعريف نهجي الخاص على أنه سوسيولوجيا للفاعلين، أؤكّد كذلك مركزية الاعتماد المتبادل بين مكونات "المعنى" الثلاثة هذه من أجل فهم أي حضارة حداثية. أشعر أنني بذلك في توافق تام مع التقليد السائد في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الذي انبثقت منه حركة التجديد الكبيرة للمعرفة التاريخية بإلهام مزدوج من التاريخ الثقافي، وهي الحركة التي أُحدِّد منشأها في أعمال جاكوب بوركهارت وفريدريك نيتشه في جامعة بازل، في أعقاب إنشاء

الإمبراطورية الألمانية، وكذلك في أعمال مدرسة "الحوليات" الفرنسية. لكن هذه المقاربة ترتبط ارتباطاً وثيقاً للغاية بانتصار الحضارة الصناعية، لذا ينبغي أن يُعاد امتحانها عندما ندخل إلى مجتمع الحداثة الفائقة، وهو ما سأقوم به في نهاية هذا الجزء الثالث.

أمّا الغرض من هذا الفصل، فمحدود أكثر، وإن كان على درجة كبيرة من الأهمية من منظور العلوم الاجتماعية. عليّ في الواقع أن أميّز الفاعلين الاجتماعيين المركزيين، وعلى رأسهم قوى التحديث، عن الفاعلين المنبثقين عن سيرورات تاريخية أخرى. لهذا، أتيت في الفصل الأول من هذا الجزء الثالث على التذكير بالتعارض التقليدي بين التحديث الداخلي المنشأ والتحديثات الخارجية المنشأ أو التابعة في المجتمعات التي تكون خاضعة لدولتها أو لدولة أجنبية. نعلم أن الثورات إنما تنبجس في مثل هذه الأوضاع التي تتميّز بإخضاع الفاعلين الاجتماعيين لدول ولقوى دولياتية جديدة.

وأذهب في هذا التفريق بين من أدعوهم الفاعلين الاجتماعيين المركزيينَ وأولئك الذين أجمعهم تحت مسمّى الفاعلين الطرفيين إلى حدّ اعتبار أنّ استبدال الفاعلين السياسيين الطرفيين بالفاعلين الاجتماعيين المركزيين لهوَ أمارة شديدة الأهمية على الانحدار التاريخي لصنف مجتمعي أو حضاري. وهي نتيجة أودّ إعطاءها تعبيراً تاريخياً ملموساً، لأنني أفسّر على هذا المنوال تكاثر أنظمة الحكم والقوى المكنّاة "شعبوية"، وعلى رأسها أنظمة الحكم الشعبية الوطنية (nacional–populares) في أميركا اللاتينية، والأرجنتين في المقام الأول، ومؤخّراً في أوروبا، حيث نُدرج ضمن هذه الفئة الحركات القومية المناهضة لأوروبا والكارهة للأجانب خصوصاً، التي أخذ دورها حجماً بالغ الخطورة في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وفرنسا وإيطاليا والمجر وبولندا، وكذلك في النمسا وهولندا وفلاندرز البلجيكية والدنمارك، وحتى في فنلندا.

يمكنني أن أعلق أهمية مشابهة تقريباً على حركات طرفية أخرى، لكنها لبعدها الكبير عن الفاعلين الاجتماعيين المركزيين، لا ترتبط مفاعيلها مباشرة بالإشكال الاجتماعي المركزي لحضارة من الحضارات. من بين أفضل ما دُرس من هذه

الحركات كانت الحركة الاجتماعية في كندا التي اعترفت منذ القرن التاسع عشر بوجود أمتين في منشئها، ما أدى بعد فترة طويلة من العنف السياسي إلى تفكير معمّق أسهم فيه السوسيولوجيون وأضافوا إليه إيضاحات اتّسمت بجودة عالية، وعلى رأسهم تشارلز تايلور.

أكثر حالة تسترعي الانتباه اليوم هي حركة الاستقلال الكاتالونية، لأنها تتسبب في شلّ المنظومة السياسية في إسبانيا. لكنها لا يجب أن تحجب عنّا أهمية الحركة الاسكتلندية، وكذلك أهمية حركة الباسك من منظور استرجاعي. حتى فرنسا، البلد الذي أقام الدولة الوطنية الأكثر مركزية، شهد محاولات انفصال عن الدولة الوطنية، وحدث ذلك خاصة في بريتاني لكنه يحدث اليوم أيضاً في إقليم الباسك وأقاليم ما وراء البحار وفي كورسيكا. بطبيعة الحال إن لحركات كهذه مفاعيل مناطقية أكثر منها وطنية خلافاً للحالة الكاتالونية، ما يجعل تأويلها وفق مصطلح أزمة المنظومة السياسية ليس على قدر كبير من السداد. إنني، كما سبق وذكرت، أعلّق الأهمية الأكبر على الدلالة "المركزية"، ما يُبرر الاهتمام الكبير الذي أخصّ به الحركات الشعبوية الأميركية اللاتينية والأوروبية.

حول سقوط النموذج الأوروبي

قبل المضي أكثر في الاستقصاء حول طائفة الفاعلين السياسيين ممن تطلق عليهم تسمية الشعبويين، التي تكمن أهميتها في واقع امتناعها عن الدخول في التصنيف الغالب في المجتمع الصناعي بين يمين ويسار، علينا أن ندرك أن هذه المرحلة من الحداثة التي أحللها على أنها مرحلة المجتمع الصناعي، قد أُوِّلت (وما زالت تؤوّل) بوصفها النموذجِ الأوروبي. وهي مقولة مشابهة تماماً لمقولة الإمبراطورية الرومانية، أي تمثيلٌ للعالم يرتكز على التعارض بين الحضارة والبربرية. أدرك من جهتي البعد الملموس الكامن في هذه التعبيرات، فمنذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، تكونت لدى الأوروبيين رؤية واضحة عن هذا التعارض، ويشكّل مونتاني خير مثال لتلك الرؤية، إذ انفعل لوجود

"الهمج" في ميناء فرنسي. والحق أن هذا التعارض يُحيلنا على ثنائية الطبيعة والثقافة أكثر مما على تقويم ثقافتين.

يبدو لي أن الأوروبيين وضعوا في حسبانهم، وما زالوا يحسبون أن، مجرّد نهاية المنظومة الاستعمارية كفيل بأن يفسح المجال أمام البلدان المستعمَرة – حتى أمام العبيد القدامى – للدخول إلى الحضارة الحقيقية الوحيدة، أي تلك التي تمّ حصرها بصورة مصطنعة في الأمم المستعمِرة. علينا أن نعترف على وجه الخصوص أنّ مسعى الاستعمار الفرنسي لم يكن البحث عن الربح في القرن التاسع عشر كما كان الأمر في فترة الاستعمار الإسباني والبرتغالي. فاليسار العلماني، أكثر من يمين ملّاك الأراضي، هو الذي سعى إلى إعطاء المعنى لاستعمار ساهم في استجلاب مزيد من الجنود إلى الجمهورية أكثر مما عاد بالأرباح لمصلحة البرجوازية التي كانت قد صارت صناعية أكثر منها تجارية وعبودية. أليست خصيصة المجتمع الذي ينظر إلى نفسه بمنظور المصطلح السياسي والقانوني أكثر مما بمنظور المصطلح الاقتصادي أن يتطلع إلى ذاته بإسقاطات إقليمية على نحو ليس بعيداً جداً من المدن اليونانية، ومن الإمبراطورية الرومانية خصوصاً؟

لا تزال إيطاليا المعاصرة موسومة بقوة بهذا النحو من البناء والتمثيل الذاتي الذي قادها إلى منح الفكر القانوني أهمية بالغة في فكرها الاجتماعي، على النقيض التام من الفكر الإنكليزي ومن مقاومة القانون العرفي في القانون الروماني.

في غالبية الظن إنّ هذا التصوّر عن أوروبا كـ"أمّة" من أصل روماني ومسيحي معاً، وكان في وسع الفرنسية أن تصبح لغةً مشتركة لها كما كانت ذات مرة في الأوساط المرتبطة بشؤون الدولة، أسهم في تعزيز المقاومة الفرنسية لبناء الصرح الأوروبي، وأدى إلى الرفض الفرنسي لمشروع بناء أوروبا، رغم أن إعداد هذا المشروع تمّ في زمن رئاسة فاليري جيسكار ديستان، الرئيس الفرنسي السابق، ونتجَ عامة من مقاومة الثقافة والمؤسسات الفرنسية للتحليل من منظور المصطلح الاقتصادي الاجتماعي الخاص بالمجتمع الصناعي.

على هذا النحو، فقد النموذج الأوروبي مشروعيته، ولم ينحصر ذلك في فرنسا وحدها.

الأوهام الشعبوية

النموذج الوطني الشعبي البيروني

أؤمن بفائدة فكرة الشعبويّة، رغم أنها استخدمت لتسمية أنظمة حكم ومجتمعات شديدة الاختلاف. ولئن استخدمت هذه الفكرة على يد فرانكو فنتوري Franco Venturi أولاً في وصف المجتمع الروسي في نهاية القرن التاسع عشر، ثم بعض الحركات الشعبوية الأميركية، ولا سيما حركة Walhace، والفرنسية كذلك، مثل حركة الجنرال بولانجيه Boulanger، فإنها اكتسبت زخماً كبيراً في أميركا اللاتينية، إلى أن صارت عنصراً مركزياً لتحليل الحياة السياسية في شبه القارة الهندية. بالمقارنة مع صورة المجتمعات الرأسمالية الصناعية "المركزية"، يُسفر تحليل الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين في أميركا اللاتينية انطلاقاً من القطيعة المستدامة التي أحدثتها "الثورة المكسيكية" عن خاصيتين أساسيتين. تتمثّل الأولى في ازدواجية المجتمعات الخاضعة، لا إلى الرأسمالية الوطنية فحسب، بل إلى الإمبريالية أيضاً. حتى أن أكثر المدافعين راديكالية عن نظرية التبعية يتكلمون على "نزعة استعمارية داخلية" يتمثّل بديلها في المشاركة السياسية النشطة لقطاعات المجتمع الخاضعة للسلطة الوطنية، أكانت مدنية أم عسكرية، وهي تتسم بأنها تابعة، وفي النتيجة: قومية.

الفاعلون في القطاع "الوطني" هم اجتماعيون وسياسيون في آن، وهذا بالتحديد تعريف ما ندعوه الحركات والفاعلين "القوميين الشعبيين". من منظور أكثر وصفية: في حين أن الرأسمالية الدولية التي غالباً ما تعتمد على أنظمة حكم عسكرية قمعية قد تتعرض إلى الهجوم من عسكريين قوميين على شاكلة الجنرال خوان فيلاسكو ألفارادو في بيرو، غالباً ما تستمد الإدارة الوطنية إلهامها العميق من نزعة قومية مناهضة للإمبريالية، وتتّحد غالباً مع حركات ذات طابع ثوري، كما حدث في حالة تشيلي حيث كان الحزب الاشتراكي معادياً للرئيس ألّيندي المدعوم دعماً قوياً من الحزب الشيوعي و"اتحاد النقابات" (CUT) الذي كان يسيطر عليه. لذا إن التحكّم الذي كانت تمارسه المجموعات الرأسمالية، ما خلا الشركات الأجنبية التي كانت المناجم من أهمها، ضعيفٌ في معظم الأحيان، ما يعني أيضاً أن التراكم فيها كان محدوداً،

وذلك تحت تأثير المزايا التي حصلت عليها فئات مهنية معينة من جهة، ولا سيما في القطاع الحكومي، ومن جهة أخرى تحت تأثير الفساد والمحسوبية المتزايدَين اللذين اشتد نطاقهما في غالبية الأحيان، ما أسفر عن شلّ الاقتصاد الذي كان عليه فوق ذلك أن يحتمل عبء رؤوس المال الأجنبية.

من الخطأ مع ذلك الحكم بأن هذه الإدارة الشعبوية هي في خدمة الرأسمالية الأجنبية، فانطلاقاً من الحراكات الشعبوية، الريفية أولاً ثم المدينية (توباماروس في أورغواي، ومونتونيروس في الأرجنتين)، نشأت الميليشيات الثورية.

يُلحّ أفضل العارفين بالقارّة، من السوسيولوجيين وحتى الاقتصاديين، على ضرورة فكرة الشعبوية في وصف هذه الوقائع، وعلى رأسها البيرونية الأرجنتينية، التي أعارها ألان روكييه Alain Rouquié أهمية تجاوزت حدود القارة، ولا سيما في كتابه *Le Siécle de Péron* [قرن بيرون]، وهو صاحب مجموعة دراسات في غاية الأهمية، خاصة حول الأرجنتين والبرازيل والمكسيك. تقوم أنظمة الحكم هذه على انتخابات حرّة ومنتظمة، وفي الوقت نفسه يسود فيها في معظم الأوقات ما نسميه "الشخصية الكارزمية" التي أفضّل أن أطلق عليها اسم "السلطة الشخصية"، وقد تكون مدنية أو عسكرية. لكن لا يسعنا أن ننظر إليها على أنها أنظمة ديموقراطية إن قبلنا فكرة أن الديموقراطية تتصف بالأولوية الممنوحة لاحترام واتساع نطاق الحقوق الإنسانية الأساسية، أي الكونية.

يبيّن هذا الاستعراض النقدي رغم طابعه الوجيز إلى أي درجة تبتعد الشعبوية عن المبدأ الأساسي الذي يتيح تحديد الفاعلين السياسيين في المجتمعات الحداثية، أي بوصفهم ممثلين عن الفاعلين الاجتماعيين الأكثر مركزية، وهم من دعوناهم في المجتمعات الصناعية "الطبقات الاجتماعية" التي علينا قريباً أن نفحص الأنماط التي تأخذها في مجتمعات الحداثة الفائقة.

تشيلي والبرازيل ليستا شعبويتين

تنطوي نتائج التقابل بين الأرجنتين – التي ابتكرت نظام الحكم الشعبوي الأكثر بلورةً واستدامة في القارة – والبرازيل وتشيلي اللتين ظلّت أنماط الحكومة فيهما

تقليديةً أكثر، على أهمية كبيرة في فهم هذين البلدين اللذين كانا ولا يزالان موجّهين نحو النموذج العام للمجتمع الصناعي. ليس من الدقيق القول إن إنشاء الصناعات الأساسية، خاصة الصلب والمعادن، يبيح الإقرار بوجود مجتمع صناعي، لكن الجدير بالملاحظة أن البرازيل اعتمدت صناعة الصلب في فولتا ريدوندا وكذلك تشيلي في هواتشيباتو، في حين لم تسر جمهورية الأرجنتين على هذا الدرب. في جميع الأحوال إن المنظومة السياسية لهذين البلدين ذات طبيعة تمثيلية، الأمر الذي لا ينطبق على الشعبوية الأرجنتينية.

في ما يتعلق بتشيلي، صحيح أن الرئيس ألّيندي كان مسحوراً بفعل فيديل كاسترو وشخصيته لكن من الصحيح أيضاً أنه سعى إلى إطالة بقاء التوجّه الاشتراكي في "ائتلاف الوحدة الشعبية" (Unidad popular)، وسعى خاصة إلى منح انتحاره ورفضه الانصياع للانقلاب العسكري في ١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٣ معنى التضحية باسم الديموقراطية الاشتراكية. وقد خلصت من جهتي بعد تأمل متأنٍّ، إلى أنّ هذا التأكيد الديموقراطي والاشتراكي مثّل محور فكر الرئيس ألّيندي وفعله. وفي سياق آخر مختلف كلياً، ننتهي إلى الخلاصة نفسها بعد معرفة الخيار الذي اتخذه شعب تشيلي بعد فوزه على الجنرال بينوشيه خلال الاستفتاء الذي نظّمه عام ١٩٨٨، إذ رغم انتصار أحزاب "التشاور"، اختار التشيليون الذين باشروا بحكم الواقع حركة نمو اقتصادي طويلة وقوية منذ ١٩٨٣، إعطاء الأولوية للمنطق الاقتصادي، ومن ثمّ لأنماط الحياة السياسية التي كانت تتماشى معه، بدلاً من اتّباع المنطق الشعبوي الذي كانت بعض الأحزاب الثورية تنادي به.

أُصدر حكماً مماثلاً عن البرازيل، ذلك أن هذا البلد، بعد ديكتاتورية عسكرية فُرضت عام ١٩٦٤ وتعززت في ١٩٧٠ ثم سرعان ما تراخت، عاش تحت الرئاسة المزدوجة لفرناندو أنريك كاردوسو الذي زاولها بتوافق تام مع تحليلاته السوسيولوجية الرائعة المندرجة بوضوح ضمن منظور النموذج الاشتراكي الديموقراطي الأوروبي، ثم تحت الرئاسة المزدوجة للولا الذي لا يمكن لأحد أن ينسى أنه كان في البداية قائداً نقابياً عمالياً لسان برناردو، وهي مدينة من مدن الضواحي الصناعية لساو باولو. إذ حتى إن أمكن إدراج "حزب العمال" الذي أنشأه لولا ضمن فئة الأحزاب الشعبوية، يبدو

لي من الدقة القول إن هذا الرئيس لم يغفل يوماً عن ضرورة تعزيز الاقتصاد التجاري الحديث وكذلك تحفيز ابتكار حركات اجتماعية حقّة بدءاً بحركة معدومي الأرض (Sem terra) التي حافظت على استقلالها عن السلطة السياسية حتى النهاية، لكنها دعمت وبقوة مصالح صغار الفلاحين في الشمال الشرقي ضد الممولين في ساو باولو. هذا ما يدفعني إلى القول إن إزالة الرئيس لولا من الحياة السياسية البرازيلية لا يُفسَّر البتة بأعمال المحسوبية والفساد (التي كانت محدودة فضلاً عن ذلك)، وإنما بالخوف الذي تملّك الأوساط الاقتصادية الحاكمة من رؤية هذا الرجل يعود إلى سدة الحكم قائداً لما لا أتردد في تسميته الطبقة العمالية، ولذا يجب تأويل ما قد يبدو أول وهلة أنه اضطراب ناجم عن تفكك منظومة سياسية ذات طبيعة شعبوية، من منظور مصطلح صراع الطبقات.

سبق وأدرجتُ الشعبوية اللينينية ضمن طائفة الأحزاب الثورية. يكفي هنا أن أشير إلى الإخفاق الحتمي لهذه الأحزاب التي ظنّت أنها تستطيع، في أوروبا ومع الحركة الإسبانية Podemos خصوصاً، الجمع ما بين إنشاء حركة اجتماعية أساسية وتشكيل طليعة لينينية.

نحو انهيار النزعات الشعبوية الغربية

سيبتهج كثير من الأوروبيين بإعلان التراجع السياسي للقوى التي تبدو اليوم مصدر تهديد للمبادئ الأساسية للديموقراطيات الأوروبية. لكن من المستحسن قبل أي ابتهاج أن نفهم طبيعة المشكلات التي جاءت هذه النزعات الشعبوية الأوروبية استجابةً لها.

ليست المسالة عصيّة على التحليل: لئن دخلت بعض الدول الأوروبية كلياً في الاقتصاد العالمي، وهي حالة ألمانيا خصوصاً التي تنتظم حول عدد كبير من "المدن العالمية"، من برلين إلى ميونخ مروراً بهامبورغ وبريمن وكولونيا وفرانكفورت ودوسلدورف وشتوتغارت وغيرها، فإنّ هذه ليست حال معظم البلدان الأوروبية الكبرى. هي ليست حال إنكلترا الصناعية التي تعاني من أزمة وتشعر بالخيانة من

الرأسمالية المالية لمدينة لندن. وليست حالة فرنسا أيضاً التي لم تعد تملك سوى "مدينتين عالميتين" على أراضيها هما باريس وليون، ويُضاف إليهما بلا شك تولوز وبوردو، أكبر "المدن الدول"، وكذلك المناطق الساحلية. وليست هذه حالة إيطاليا البتة حيث لا يني المراقبون الإيطاليون يشيرون إلى الهوة بين الشمال والجنوب، ويخمّنون أن روما تأخذ طابعاً عالم-ثالثياً، وأن ميلانو وحدها تنمو نمو "المدينة العالمية" معتمدة من الآن فصاعداً على لومباردي فضلاً عن كامل فينيتو وإميليا رومانيا. أمّا الحالة الإسبانية، فتبيّن لنا أن تراجع العولمة في هذا البلد مدعاة لقلق أكبر.

شدّد جغرافيون مثل كريستوف غيلوي خاصة على إقصاء الفئات الشعبية في منطقتي باريس وليون، تلك الفئات الشعبية التي كانت تحتلّ في ما مضى البلديات الشيوعية المحيطة بباريس. ينبغي أن يكون قرارنا حاسماً حول هذه النقطة. فإن أردنا أن نعيد إنشاء صنف الوظائف التي كانت سائدة قبل نصف قرن، أي إعادة بناء فرنسا العمال والفلاحين، نستطيع العمل على طرد الأجانب كي نفسح المجال من جديد أمام الفرنسيين. لكن علينا أن ندرك أن هذا "الحل" الوحشي والكاره للأجانب، فضلاً عن كونه غير مجدٍ لأنه سيعمد إلى إعادة بناء صنف من المجتمع هو في طريقه إلى الانقراض منذ زمن طويل، سيجعلنا نجانب التحديات التي تطرحها أمامنا الحداثة الفائقة، والمتمثلة في النهوض بالسوية العامة لمستوى التأهيل والتبادلات والتكوين لدينا.

ما من حلّ للمشكلات الخاصة التي تواجه المناطق والبلدان الأوروبية خارج مسعى الدخول النشط والمتسارع في الصنف الجديد من المجتمع. وكما في بداية التصنيع، حيث لم يكن من المجدي الزعم بالعودة إلى فرنسا أو إيطاليا ما قبل صناعية، "وجمهورية وريفية وبرجوازية"، أيضاً من غير المجدي اليوم العزم على العودة إلى مجتمع شركات مثل Ford و Renault. علينا خلافاً لذلك أن نعرف كيف نصير رجال ونساء تواصل وتربية وصراع ضد السلطات الشاملة باسم التضامن واحترام كرامة الجميع. ليست هذه الكلمات بأي حال من الأحوال خاوية من المعنى، فالأمر يتعلق بإتاحة حقول فعل جديدة، وتقديم الفرصة إلى كل فرد كي يكتشف إمكانات العمل لديه، وإمكانات فعل وتبادل وعقد صلات مع قادمين جدد، مع التشديد على تجنّب

كل ما قد يُسهم في خلق أي نوع من الإقصاء. هذا الإقصاء الذي لا يمكن أن يُفضي إلا إلى مجتمع عنف.

الأزمة ما بعد الحداثية

إنّ الوثوق بالحداثة يعني قبول القطيعة مع الكينونة والنظام والثبوت، وإذاً القطيعة - بلا تردد - مع السعادة. وقد قرَن أفضل محامي الحداثة، ولا سيما في شقها الاقتصادي، الحداثةَ بالمخاطرة والاضطراب، وإذاً باللايقين.

جاءت استجابة الحداثيين بأن استمدوا من عالم العقلانية بصورها الأساسية دعائمَ عالم العمل والوعي والصراع، على النحو الذي حددته به باستمرار في هذا الكتاب. من ذا الذي قد يرفض اليوم الطب الحديث باسم العودة إلى حكمة القدماء؟

لكن هذا النصر كان يسيراً للغاية ولم يردّ بما فيه الكفاية على الاعتراض التالي الذي لا يزال قائماً: الحداثة بالطبع مؤسَّسة على العقل، لكن مَن يضمن لنا أن العقل لن يقع في أياد غير مبالية إزاء وظائفه الكونية، أياد قد تسخّره في خدمة هوية أو مصالح خاصة يُنظر إليها على أنها متفوّقة أو ببساطة يُعترَف بها بوصفها مصالح الأقوياء؟ ما من أحد يُنكر أن الحداثة آلت إلى إخفاقات. لو كانت ثقتنا بالعقل وبأنفسنا تصل إلى هذا الحدّ، لأزلنا سجوننا. لكنّنا نجد في الحقيقة أنّ جزءاً كبيراً من نزلاء السجون في العالم يوجدون اليوم في سجون الولايات المتحدة التي يراها كثيرون البلد الأكثر حداثةً.

ندافعُ عن العقل والتربية والتقدم التقني، ونستعدّ في الوقت نفسه لهيجان كل ما نتسبب في خنقه أو تدميره. من منّا يظنّ أنه قادرٌ على القضاء على العنصرية ومعاداة الساميّة باستخدام العقل وفضح الأكاذيب التي يتلفّظ بها خصومنا؟

نعلم أن الحرب العالمية الأولى شكّلت نهاية توازن معيّن بين الأمم في الشطر الأكثر تقدّماً من العالم، وبعد مدة وجيزة، أسفرت الأزمة الاقتصادية لعام ١٩٢٩ بعد استفحالها عن انتصار النازية الهتلرية في البلدان التي ربما كانت الأكثر ابتكارية في بداية القرن العشرين علمياً وفكرياً.

نفهم في هذا السياق ما أتت به النظرية النقدية التي من الواجب علينا الاعتراف

بخاصيتها التجديدية، وهي فكر ينتقد العقلانية الحداثية لخيانتها القضية التي نهض من أجلها العقل، والتي كانت تزعم الدفاع عنها بتسخيرها في خدمة المصلحة الخاصة والعنف والكره والحرب. وفي حين كان الرأي العام على دراية جيدة بوجود حركات مثل الدادية والسوريالية، فإنّ فكر الفلاسفة والسوسيولوجيين النقديين من "مدرسة فرانكفورت" - بتأثير زخم كل من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو Theodor Adorno وكذلك والتر بنيامين Walter Benjamin - كان ضعيف النفوذ تماماً ما بين الحربين العالميّتَين، وزاد ضعفه وصول هتلر إلى السلطة عام ١٩٣٣ وحكمه على هؤلاء المفكرين بالنفي أو السَّجن أو الانتحار، لأن العديد منهم كانوا يهوداً.

بعد الحرب، كانت كل من أوروبا وأميركا مشغولتين جداً في إعادة الإعمار، ما صرفهما عن بذل الوقت للتفكير في المآسي التي عاشتاها. ولم يؤتِ هذا الشكّ الثقافي الكبير أُكُله ويُعيد إلى الشعلة الثورية الحيّة اتّقادها إلا في صفوف الحركات الطلابية، مسفراً عن تكوّن فكر نقدي جديد يرفض الاستخدام الفئوي للعقل ونقاط الضعف الخاصة بكل نزعة عقلانية على حد سواء. مع ذلك، إنّ هذه الحركات لم تكن تدعو إلى الانصراف عن النزعة العقلانية، بل إلى توجيه الشكوك نحو العقلانية عندما تكفّ عن إضفاء الحياة على القناعات، وتتحول إلى أداة دفاع عن بعض المصالح والمزايا، وإلى مبدأ هيمنة.

ليس عندي أي حكم يدين هذا الفكر النقدي الذي شكّل مصدر الإلهام الأول للفكر ما بعد الحداثي الذي أتصدى له، بل إنني أعتقد فضلاً عن ذلك أننا يجب أن نتوقّع منه مزيداً من الاكتشافات. فرغم أن نقد العقلانية والعلم لا يمكن أن يُسفر عن أي سياسية، فإن من شأنه أن يعزز سداد القلق العميق والشك الذي يحمله الفرد إزاء ذاته وإزاء الخيلاء الفاوستي الذي يسيطر على البشر، عبر حملهم على إعطاء الأولوية للتضامن مع أولئك الذي يعانون أكثر. لا يمكن للفكر النقدي أن يُفضي إلى فعل نقدي بالطبع لكنه يمكن أن يُحفّز انبثاق الفعل المبتكِر ويؤكده، هذا الفعل الذي قوامه الحركة والتضامن واحترام الكرامة الإنسانية. وأقبل عفو الخاطر القول إن ما فكر فيه الجيل الأول من "مدرسة فرانكفورت" حوّله الجيل الثاني تحت التوجيه الفكري ليورغن هابرماس إلى أهداف ووسائل عملية، وذلك بإبراز الخصائص التي

تسِمُ جوهر مجتمعنا التواصلي الناشئ وأنماط الفعل الديموقراطي التي يؤويها. إذاً لنبقى في فرانكفورت، لكن كي نتعلم كيف ينبغي أن يتحوّل الفكر النقدي إلى فعل مبتكِر.

عندما يجعل زيغمونت باومان ما بعد الحداثة سائلةً

اخترت عن سابق إصرار أن أنهي هذا الفصل بمناقشة لأعمال زيغمونت باومان.

تستحق شخصية باومان الرائعة احتراماً شديداً. لقد تصدّى هذا اليهودي البولندي في حياته بشجاعة وقناعة استثنائيّتين لثلاث سلطات مطلقة كانت قد هددت، بصورها المتفاوتة الخطورة، الأفكارَ الديموقراطية التي دافع عنها المثقفون البولنديون من اليهود وغيرهم. بعد تهديده المباشر من الاجتياح النازي، لجأ باومان في بادئ الأمر إلى الاتحاد السوفياتي، فكان كمن يستجير من الرمضاء بالنار، ثم هرب منه وطلب اللجوء في إسرائيل لكنه لم يطق العيش في بلد يتملّكه هوس متزايد بما دعاه باومان "التهديد الفلسطيني". لذا، لجأ إلى إنكلترا حيث تمكّن من التدريس في جامعة ليدز، وهي مدينة صناعية ضخمة كانت تشترك مع برادفورد لمدة طويلة في إنتاج الصوف في إنكلترا، لكنها لم تكن بمثل شهرة أكسفورد وكمبردج ولندن أو حتى إدنبرة. لم يتخطَّ اسمه فعلياً الحيّز الأول لتأثيره إلا بعد سن التقاعد، في بولندا وألمانيا وإنكلترا، فأكثرَ من المداخلات في إيطاليا وإسبانيا وأستراليا أيضاً، وبقي لمدة طويلة جداً شبه مغمور في فرنسا. في هذا الجزء الأخير من حياته، تبنّى باومان النعت الذي سيصف به المجتمع المعاصر، المجتمع السائل، ونشر حينذاك الكتب المتعددة المختصرة وحتى المقابلات (المقابلة الأخيرة التي اطلعت عليها هي مقابلته مع إنزو مورو Enzo Mauro، الصحافي الإيطالي الواسع النفوذ، والمدير السابق لصحيفة *La Repubblica* [الجمهورية]). ولا أجد غضاضةً في رغبته تلك، بعد كل ما مرّ به من تجارب قاسية، في مخاطبة جمهور واسع والتوجه بنفسه للقائه.

لكن أي دلالة يعطيها باومان لكلمة "السائل" التي اختارها لوصف ما أسماه، شأنه

شأن غيره كثيرين، بالمجتمع ما بعد الحداثي؟

أرى في هذه الكلمة بوحاً بقناعة عدمية أكثر منها نقدية، وتأففية على نحو متعمّد أكثر منها نضالية. كأن هذا العالم الذي شهد ارتكاب هذه الفظاعات المهولة لم يعد يستحق الإدانة حتى أو المحاربة، كأنه يجب إخلاء موقع يتهاوى بجميع أجزائه عبر الكشف عن عجزه عن التفكير والتشييد والمناقشة والرعاية، الأمر الذي لا يعني غياب عمل النظرية النقدية، لكن حتى من دون إلماعة صغيرة تشير إلى أنّ أحداً سيأخذ بها، كأن هذا البروفيسور يتوجّه إلى طلّاب من السوء حدّاً يجعله لا يعتقد حقاً بإمكان تكوينهم.

بالنسبة إلي، أنا الذي تصدّى دائماً لتيار ما بعد الحداثة كما للتيار البنيوي في العلوم الاجتماعية ويظن أنّه لا يزال مخلصاً للمبادئ الأساسية التي كانت مصدر إلهام للحياة الفكرية التي عاشها زيغمونت باومان، أرى في الطريقة، البولندية جداً، التي جعل بها الفكرة ما بعد الحداثية سائلة وملغياً في الوقت نفسه أي إمكان للفعل، تحيّةً صادقة مع يأسها لسمو الحقوق الإنسانية والكفاح العازم – وإن كان بلا أمل – في سبيل الحرية والعدالة.



الفصل الثالث

فاعلو مجتمع الحداثة الفائقة

الدخول إلى مجتمع الحداثة الفائقة

إنّ المرحلة التي نعيش لا تقتصر على كونها مرحلة انحدار المجتمع الصناعي وتفككه، وقد آن الأوان للنظر نحو المستقبل، وعلى وجه الخصوص آن أوان الأوروبيين الذين ما زالوا مشدودين لمشكلات الماضي ولم يلعبوا إلى الآن الدور الريادي في تطوير التقانات الجديدة وتكييف المنشآت والدول مع الشروط الجديدة للإنتاج.

ها هي ألمانيا، التي تعتمد على تنظيمها التجاري والصناعي التقليدي، تجد نفسها في حالة ضعف نتيجةً للانتخابات الأخيرة (٢٠١٧) التي من شأنها التشكيك في تصميمها وقدرتها على النهوض بدور القائد لمجمل التحوّلات الضرورية على الصعيد الأوروبي. أمّا فرنسا، فتجد نفسها في الحالة المعاكسة: لا مراء في أن لدى رئيسها الجديد، إيمانويل ماكرون، الإرادة لاتخاذ المبادرات الأكثر جرأة، لكن عليه لذلك أن يستغل التحسّن الحاصل في الظرف العام ويستعجل في إخراج فرنسا من الدوّامة الاقتصادية التي تستنفدها، وأن ينتهي من العجز في الموازنة الذي يحرمها اتخاذ المبادرات سواء في مضمار الاستثمارات التقنيّة أو مضمار التغييرات في منظومتها الجامعية وسياسة البحث فيها. فأوروبا تعتمد في ضمان مستقبلها على قدرة كل من ألمانيا وفرنسا على إعادة بناء هذا التحالف الذي أتاح في ما مضى، خاصة في ظل

رئاسة جاك دولور الطويلة للجنة بروكسل، تعزيز الوعي بالحاجة إلى سياسة أوروبية. لا شكّ في أن وضع أوروبا ازداد صعوبةً مع خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، الذي يشغل القادة الأوروبيين بقدر ما يشغل القادة البريطانيين أنفسهم ويضع العقبات أمام الإعداد لمشروع طويل الأمد في ظلّ وضع تلفه الشكوك من كلّ حدب وصوب.

تواجه الولايات المتحدة وضعاً معاكساً لوضع فرنسا: إنّ تذبذب الرئيس ترامب ورفضه الانضمام إلى القرارات المتخذة في مؤتمر باريس، وحتى رفضه الاتفاق مع إيران، كلها أمور تنتج حالة من غياب اليقين الخطير حول العالم بأسره. مع ذلك، تؤدّي الولايات المتحدة دوراً مهيمناً في تطوير تقانات الاتصال الجديدة والرأسمالية المعولَمة عموماً.

إذاً، نستطيع القول إنه في حين سار تعميم التقانات الجديدة والتكامل الاقتصادي للعالم بوتيرة متسارعة، فإنّ الدخول إلى المجتمع الجديد والثقافة الجديدة ما زال غير فعليّ بعد، خاصة في أوروبا حيث يسود لدى الرأي العام والقادة السياسيين أنفسهم نوع من الحذر يعود مصدره إلى ازدياد أنماط اللامساواة في الولايات المتحدة، وهو انحراف يبدو أن هذا البلد مستعدّ لتشجيعه في البلدان الأخرى المتقدّمة. بالتوازي، يزداد إصرار الصين، العازمة على ألا تكتفي بمكانتها كمصنع للعالم بل أن تصير المركز الرئيسي للدراسات فيه ولتكوين مهندسين من طراز جديد، على إدامة سيطرة الدولة على التحكّم بالاقتصاد، وكذلك إدامة سيطرة الحزب الشيوعي على الدولة. والخطاب–البرنامج الذي ألقاه شي جين بينغ أخيراً لا يترك أيّ مجال للشكّ في هذه الصدد، كما سبق وقلنا.

نخلص مما تقدم إلى أنه لا توجد أيّ بقعة في العالم مستعدة اليوم لاتخاذ المبادرات المهمة التي من شأنها أن تخلق، إضافة إلى شروط تطوّر نمط إنتاج وتنظيم اقتصادي جديد، تنظيماً اجتماعياً ونمطاً لاتخاذ القرارات السياسية يكون شاهداً على تحوّلات عميقة. ولعلّ من مسببات انشغالنا خصوصاً تراجعُ الفكر الاجتماعي في جميع الميادين تقريباً. سبق وعبّرت عن قلقي في بداية هذه الكتاب من هيمنة علم الاقتصاد بلا منازع تقريباً على ميدان كان قد شهد تراجعاً بفعل المقاومة البالغة الشدّة التي أبداها المفكرون الغربيون إزاء التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الجارية.

بناء الذات الإنسانية الجديدة

اقترحتُ فرضية مفادها أن هيئة الذات التي تتوافق مع مجتمع الحداثة الفائقة هي على الطرف النقيض من هيئة الذات التي ميّزت المجتمع الصناعي وكانت متمركزة حول الابتكارية الاقتصادية والاجتماعية. فمجتمع الاستهلاك يتدخل في تصرفات وتمثيلات أعضائه أكثر بكثير من المجتمع الصناعي. في الوقت نفسه، ولأننا نشهد تشكّل سلطات شاملة تقرن ما بين أنماط الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية، لا بدّ للحركات الاجتماعية التي تحتجّ على هيمنة النخب الحاكمة وتعيد توجيه التغيير الاجتماعي أن تكون قادرة على تخطّي أهدافها السابقة (التي كانت اقتصادية واجتماعية على الخصوص) وأن تتبنّى أهدافاً إيتيقية وديموقراطية. إن هناك قوى عدة تقف في وجهها.

نحتاج إلى فكرة التعقيد كما طوّرها إدغار موران Edgar Morin، لأنها تقطع مع جميع التحديدات الاقتصادية المزعومة للسلوكات الاجتماعية وتُقرّ بالاعتماد المتبادل والمتزايد بين المشكلات الاقتصادية الاجتماعية والمشكلات الدولية ومشكلات الحياة الفردية والبين-فردية. إن مقاومة التغيير لا تلوح في المؤسسات فحسب، بل في التصور عن الذات الإنسانية أيضاً. من الصعب تقديم رؤية شاملة ومتعددة ثقافياً للعالم الراهن بعد أن اعتدنا أن نشهد ازدهار تصوّر عن الحياة المهنية في انفصال اجتماعي متزايد ومن دون أساس ثقافي، خاصة في جميع المؤسسات المرتبطة بالحياة الاقتصادية. حتى الولايات المتحدة نفسها استقرّت منذ وقت طويل ضمن ما يمكن تسميته الحد الفاصل بين "جانبي الطريق"، أي بين عالم الفعالية والترشيد العقلاني، وبين عالم ما يدعوه لو ريد Lou Reed في نصّ مشهور له "الجانب البرّي". غير أنّ مثل هذا الفصل، الذي دخل مسبقاً إلى الممارسات على نطاق واسع، يُنظر إليه في أوروبا كمشروع هدّام للتقاليد والثقافات الوطنية. نعم، ثمة حاجة ملحّة، في وقت نحن مدعوون فيه إلى الاعتراف بالعلاقات المتبادلة المتنامية بين النشاطات الاقتصادية والتوجهات الثقافية والتصورات حول الشخصية، إلى إعادة توجيه مؤسساتنا الثقافية، بما في ذلك في ميدان وسائل الإعلام والأدب والسينما أو المسرح، عبر الربط بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي، بين عالم

العقل الأداتي وعالم التجارب والقناعات.

لقد فكّر المجتمع الصناعي في ذاته وفق مصطلح الإنسان الصانع والإنسان الاقتصادي تبعاً للتعبيرات التقليدية. وكانت الحضارة الصناعية بالمعنى الأكثر قبولاً لهذه الكلمة حضارةً مدهرنة، ويمكننا حتى أن نصفها بالمادية، إذ استندت إلى فكرة خلاصتها أن النمو الاقتصادي هو أساس لا غنى عنه للتقدم، بما في ذلك التقدم الاجتماعي والأخلاقي. وقد عبّر هنري فورد تعبيراً قوياً عن هذه الفكرة حين قرر صناعة سيارات رخيصة الثمن مستعيناً بعمليات إنتاج ضخمة كي يتيح لعماله اقتناء طرازه الشهير T. وليس من المصادفة في شيء أن يكون لينين أول زعيم سياسي كبير ينضمّ إلى نظرية الإدارة العلمية الأميركية حتى قبل النقابات الألمانية. كان لهذه "النزعة المادية"، التي ليس فيها ما يدعو لازدرائها، ورغم تجاوزاتها التي وسمت طرائق الترشيد العقلاني الصناعي، آثار مهمة في تقدّم الإنتاجية، كما أنها محورت العلاقات والصراعات الاجتماعية حول النضالات الاقتصادية.

هذا النموذج الثقافي المقتصر على "الترشيد العقلاني" لم يُحارَب فعليّاً إلا ببرنامج "الصفقة الجديدة" الذي وضعه الرئيس روزفلت، لكن "الممارسات" التي شكّلت أساساً لما دعاه عددٌ من المؤلفين، ومن بينهم مانويل كاستلز Manuel Castells، مجتمع الاتصال، لم تُدرَج إلا مؤخراً جداً؛ مجتمع الاتصال هو ثيمة تمّ ربطها بالعولمة، التي كان السوسيولوجي أولريش بيك Ulrich Beck أكثر محلليها أصالة.

فقد العالم الصناعي الذي كانت نواته المركزية أميركية جزءاً كبيراً من ديناميته خلال الفترة الطويلة التي يمكننا أن ندعوها المرحلة ما بعد الصناعية (تمتّد من ١٩٧٣، أي مع نهاية عمليات إعادة الإعمار الوطنية الأوروبية، إلى ٢٠٠٧، أي مع بداية الأزمة المالية الكبرى لقروض الرهن العقاري). السبب في ذلك أولاً أن نسبة لا بأس بها من رؤوس الأموال المتاحة لم تعد تستثمر في النشاط الإنتاجي وإنما في البحث عن الأرباح العقارية، وفي الملاذات الضريبية أو حتى في الأنشطة غير القانونية، وثانياً لأن الدول الصناعية الديموقراطية حوّلت دولة الرفاهية إلى طبقة متوسطة واسعة من الخدمات ذات الطابع الإداري أو المالي، في حين كان تصنيع الخدمات في تطور بطيء، ومكافحة الفقر في انحسار.

حقول الفعل الأربعة للحداثة المعاصرة

لا يقتصر سبب التحوّل الذي طرأ على التوجهات الثقافية والصراعات الاجتماعية التي تطاول المجتمعات التي دخلنا إليها على الانتقال من الاقتصاد التصنيعي إلى الاتصالي، أي من الفعل الموجّه نحو الطبيعة إلى الفعل الموجّه نحو البشر عبر تعديل سلوكاتهم، بل يعود أيضاً إلى أثر دور التربية الذي بات مركزياً جدّاً بسبب انفتاحها التدريجي على مجمل السكان.

تكتسي هذه التحولات أهمية جمّة مقارنةً بغيرها، لأنها ترتبط مباشرة بالممارسات الاقتصادية الجديدة وبالتأويلات الثقافية التي أوليها مكانةً رئيسية في مسعاي لإعادة بناء الفكر الاجتماعي. لكنني أريد أن أشدّد أيضاً على أهمية تحولين آخرين. الغرض من ذلك هو تسليط الضوء على المشكلات والخيارات التي تزداد تحكماً وارتباطاً بسلوكات معظم معاصرينا، وذلك بمقدار أكبر في غالبية الأحيان من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت في صلب انشغالاتنا العامة في المجتمعات الصناعية.

١. التحوّل الأول هو العولمة نفسها منظوراً إليها بمفردات سياسية أكثر منها اقتصادية، أي إنهاء الاستعمار، ونهاية الهيمنة على العالم من طرف ما يُسمّى الإمبريالية التي كانت تصبّ في مصلحة القوى الغربية الحداثية اقتصادياً وذات القدرة الهائلة تسليحياً، على حد سواء.

سبق وشدّدت أكثر من مرّة في هذا الكتاب على الاضطراب الكبير المتمثل في سقوط الإمبراطوريات القديمة - على رأسها ومن أهمها الإمبراطورية البريطانية - الذي تزامن مع سقوط الإمبراطورية الشمولية الهتلرية. خرج كلّ من آسيا وأفريقيا برمتهما تقريباً من المنظومة الاستعمارية، إمّا بإنشاء دول وطنية على المنوال الغربي، وهي الحالة الأقل شيوعاً التي تزداد ندرة، وإما لتنشئ أنظمة حكم شمولية على المنوال السوفياتي أو الماوي، وإمّا أيضاً لتنشئ أنظمة حكم قومية استبدادية. مثّلت حالة العالم العربي الإسلامي، والشرق الأدنى والمتوسط خاصة، حالةً حديّة للغاية، ولا يرجع ذلك إلى الدين المهيمن فيها بقدر ما يرجع إلى وجود النفط الذي لعب دوراً رئيسياً في ما يُسمّى انتصار النيوليبرالية العالمية في ظلّ هيمنة أميركية. لكن الأهمّ ليس دوام

الهيمنة الأوروبية بصور مختلفة، كما يظن أنصار الفكر "ما بعد الاستعماري"، وإنما بخلاف ذلك إدماج البلدان المستعمَرة سابقاً في الإشكالية العامة للعالم المعاصر، أي في ضرورة تبني وتطبيق أدوات تحليلية عامة وواحدة على مجموع العالم، "الشرق" كما "الغرب". حتى إن كانت معارفنا حول البلدان الغربية الحداثية أكثر وفرة وأفضل صدقية خصوصاً من تلك التي في متاحنا حول مناطق أخرى من العالم، فعلينا أن نعيد النظر على الدوام في تحليلاتنا بغية تطبيقها في آن على البلدان الاستعمارية القديمة والبلدان المهيمن عليها سابقاً، الأمر الذي لا ينبغي أن يُفضي إلى إلغاء الخاصية العامة وحتى الكونية للتحليلات التي ينبغي لنا تجشم عناء التأسيس لها.

٢. التحول الثاني هو الفصل الاجتماعي لبعض السلوكات المرتبطة بالأقليات الجنسية، وعلى رأسها المثليون الجنسيون. يحدث ذلك للمفارقة في لحظة يعترف فيها عدد من الدول بالزواج بين أشخاص من الجنس نفسه، وبحقهم في التبني والإنجاب بمساعدة طبية.

نلاحظ في الواقع انتشار فئات لا بأس بها من الأفراد المعزولين، خاصة في المدن الكبرى، ومن الأسر الوحيدة الوالدية، والمطلّقين وأُسر الربائب، التي تنمّ في معظمها عن قطيعة توطّدت بين التعريف البيولوجي المحض للعائلة وأوضاع هجر العقولَ فيها منطقُ نظم القرابة. لكن هذه التطورات اصطدمت بمعارضات قوية جداً. كما في فرنسا مثلاً التي شهدت قبل الاعتراف القانوني بالزواج بين أفراد من جنس واحد مظاهرات فاجأت الجميع وعارضت مشروع القانون قيد الإعداد، وباتت هذه المعارضة لـ"الزواج للجميع" مكوّناً مهماً في برنامج المرشح الرئيسي لليمين للرئاسة.

هذا النوع من حركات المعارضة أكثر عدداً في أميركا اللاتينية حيث لا يزال نفوذ الكنسية الكاثوليكية كبيراً رغم التقدم السريع الذي شهدته التيارات النسوية وتأويلات الجنسانية من منظور مصطلح الجنوسة.

تصبّ جميع هذه الملاحظات في حقيقة واحدة: نجد أنفسنا في ظرف تتعمّق فيه من جميع جوانبه فكرة (في تعارض كامل مع الفكرة المركزية للمجتمعات الصناعية، القائمة على القول إن ظروف وعلاقات العمل والانتاج الاجتماعية هي التي تحكم

السلوكات الاجتماعية والسياسية خصوصاً) مفادها أن تأويلنا، ووعينا بأنفسنا بوصفنا نبتكر ذاتنا ونحوّلها وحتى ندمّرها، هو الذي يحكم سلوكاتنا في الميادين كافة، خاصة في التعبير عن أعمق "احتياجاتنا" الشخصية التي تبثّ الروح والابتكارية والصراعية في الحياة الاجتماعية.

إنّه أهم تحدٍّ يمكن أن يواجهنا على الصعيدين الجمعي والفردي، تحدي أن نتكيّف مع التأويل الذي نعطيه عن أنفسنا.

من تفكّك المجتمع القديم إلى بناء مجتمع جديد

علينا أن نكون على وعي تام بأن مجتمع الحداثة الفائقة قيد التشكّل سيختلف اختلافاً جذرياً عن المجتمع الذي حلّ محلّه. أحرز البعض ممن وَصفوا بدقة الممارسات الجديدة لمجتمعاتنا خطوة حاسمة إلى الأمام، مثل مانويل كاستلز وأولريش بيك، ومن تحديداتهم: ابتكار اقتصاد الاتصالات وعولمة المنظومة الاقتصادية العالمية. لكن علينا الآن أن نفهم كيف ستولّد هذه الممارسات الجديدة تأويلات جديدة للابتكارية الإنسانية، ومن ثمّ إدراكاً تاماً ومباشراً لعملية التذوت الإنساني التي لا مثيل لها في الماضي وليست مجرّد وعي بالذات من أجل ذاتها، بل هي عملية أدّت مسبقاً إلى الشروع في تجديد فكرة الديموقراطية. وهو فكرٌ كان في الماضي مقتصراً تماماً على المؤسسات السياسية المحض، في حين ينبغي إخضاع جميع تلوينات السلطة للحقوق الإنسانية الأساسية.

أُدرك تمام الإدراك اليوم أن النور الساطع المنبعث من الحداثة الفائقة يجد صعوبة اليوم في النفاذ عبر السحب التي تخيّم على حقول أنقاض الماضي. لكن من الجنون بمكان (والاستحالة فضلاً عن ذلك) أن "نخلط الحابل بالنابل". علينا ألا نخلط غباشة مجتمع في طور الامّحاء، وإن كان هذا الامّحاء يجري بطريقة دراماتيكية، بأوائل الضوء التي يبعثها المجتمع الجديد. ما زال ينقصنا الكثير من العناصر كي نتمكّن من التحكم بآلية عمل هذا المجتمع الجديد، لكن لم يعد في

وسعنا الشكّ في أننا أمام حضارة جديدة.

علينا أن نعطي الأولوية لجودة التحليل والملاحظة. لكن تجديد الأفكار لا يجب أن ينفصل عن توسيع أطر الحقل التحليلي.

هناك حاجة ملحّة كي نتوافر على دراسات واستبيانات حول المناطق الرئيسية للعالم، سواء حول البلدان التي عهدت عذابات الخروج من الحضارة الصناعية، مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة أو ألمانيا، أم حول الصين وبلدان أخرى تسلك طرقاً مختلفة عن طرقنا من أجل الدخول إلى الحداثة الفائقة. ذلك أن من شأن المقارنة بين السيرورات المختلفة المعتمدة أن تتيح لنا تحديث العناصر الأكثر أهمية للحداثة الفائقة.

ثمة ملاحظة ذات أهمية قصوى في هذا الخصوص.

تشغل ثيمة اللامساواة مساحة كبيرة جداً في الفكر الاقتصادي، وهو أمرٌ مبرّرٌ تماماً. لكن لا بدّ للفكر السوسيولوجي في المجتمعات الديموقراطية من أن يولي أهمية مماثلة على الأقل لتكوّن الروح الديموقراطية، وبخاصة الحركات الاجتماعية الشعبية. كرّست لهذا الموضوع جزءاً كبيراً من أعمالي، مع عناية خاصة لاعتراف الفاعلين الاجتماعيين لا بالهيمنة المفروضة عليهم فحسب، بل أيضاً بقدرتهم الذاتية على المعارضة السياسية والاجتماعية، وعلى بلوغ الوعي بحقوقهم كمبتكِرين.

ثقافة الذاتية

نتطلع بأسرع ما يمكن إلى الإسهام في وصول الفاعلين الاجتماعيين الجدد كي نتفادى الوقوع في دوامات الشعبوية أولاً، أو أن نغرق في حنين لأمجاد الزمن الغابر. لكن من هم أسياد العالم ومجتمعاتنا الجدد؟ قبل ذلك، من هم الذين يستطيعون محاربتهم بأفضل ما يمكن وأن يحصلوا على الاعتراف بالحقوق الجديدة ويتمكنوا في الوقت نفسه من إلغاء المزايا القديمة والأرباح الأخرى المكتسبة دون مقابل يُسهم في المصلحة العامة، ودون أي إسهام خصوصاً في تحسين فرص الحرية والمساواة للجميع؟

إننا على وعي تام بأنه لا يمكن فصل الفاعلين، القدماء والجدد، عن توجهات المجتمع، وعن التأويل الذي يُقدمه عن ابتكاريته الخاصة. وإننا على يقين بأنّ علينا تسمية الأنماط الجديدة التي يتخذها وعينا بابتكاريتنا الخاصة بأكبر قدر ممكن من الوضوح والعينية. فذلك ما يمنح فعلنا قوته العظمى، ولا سيما أن اختزال العالم الاجتماعي والثقافي إلى شروط ومفعولات هيمنة اجتماعية تشكّلت خلال المجتمع الصناعي أمرٌ ينطوي على إغواء قوي. إذاً، آن الأوان كي نبرز بجلاء الانقلاب الآخذ في التشكّل، الذي نلحظ يوماً بعد يوم وبشكل أفضل ملامحه الخاصة منعكسةً في تصرفاتنا، لكننا ما زلنا نجد بعض الصعوبة في فهم طبيعته.

إن التحول الذي يطرأ على الرهانات والصراعات الاجتماعية التي تحكم طبيعة وطرق تدخل الفاعلين أنفسهم هو من الوضوح بمكان إلى درجة لا يسعنا معها ألا نشعر به. كما سبق وقلت: إن القرن العشرين، بحروبه وإباداته العرقية ومجازره الجماعية، هو الذي أجبرنا على الانتقال من الفكر الاقتصادي والاجتماعي الخاص بالقرن العشرين إلى الفعل الإيتيقي والديموقراطي الخاص بالقرن الحادي والعشرين. فنحن على يقين تام، مثلاً، بأن أنظمة الحكم الشمولية ليست أنماطاً للسلطة الاقتصادية، بل هي تدمير لجميع الفاعلين الاجتماعيين على يد السلطة المطلقة لبعض الأفراد ومن أجلها. ولئن حارب القدامى الأكثر شجاعة هذه الوحوشَ، فذلك لم يكن باسم طبقة أو حتى سلام اجتماعي أو سياسي، بل باسم احترام كرامة الإنسان، وتأكيد الحرية والمساواة بين الجميع. جميعنا رأى نفسه في نيلسون مانديلا عندما شرع في إنهاء نظام الفصل العنصري في أفريقيا الشمالية، وكذلك في الأم تيريزا الراعية للفقراء والمهجورين في كلكتا والبنغال. إن اعترافنا بكونية الحقوق الإنسانية لا تحد منه قناعاتنا الثقافية والسياسية، ولم تزِدنا الهجمات الوحشية التي ارتكبها أولئك الذين يُحركهم كره الآخر بدلاً من الانشغال بتنظيم حريتهم الخاصة إلا قوةً ومنعةً.

كذلك إن اعترافنا بالطابع الذي لا يُحتمل للهيمنة الذكورية على النساء يزداد بروزاً في حياتنا اليومية، ويستيقظ تدريجاً في العالم الوعيُ بحقوق المثليين الجنسيين والأقليات الجنسية الأخرى وبحقهم في المساواة. لا أغفل عن الفورات الشعبوية والديماغوجية أو حتى اللاعقلانية التي تحملها معها هذه الطفرة الثقافية، وسبق

وقلت ذلك، لكننا على وعي كافٍ بها كي نحول دون أن تضيع هذه الحركات التحررية في الحيرة أو التناقضات. نشعر أيضاً بضرورة التفكير الشامل من جديد في منظومتنا التربوية، في المدرسة كما العائلة، بغية أن يُصبح تذويت الشباب هدفها الرئيسي، هؤلاء الشباب الذين يعاني جزء كبير منهم اليوم من الإهمال والبطالة وتعاطي المخدرات والعنف.

لكنني أريد هنا، كي أحمي نفسي من كل نزعة تنظيرية "أخلاقوية" (ستكون أبعد ما يكون عما أعنيه بالإيتيقا)، أن أتوقف أكثر عند التحولات العميقة التي تؤدي إلى تغيّر التمثيل الذي لدينا عن العالم وأنفسنا، وذلك في المقام الأول لأن الصور البدئية تدبّ فيها القوة من جديد في معمعة العنف وصور اللاعدالة واللامساواة المتطرفة التي تصحب الطفرات الحالية للعالم.

لا يمكننا بطبيعة الحال الزعم بأننا نولي عملية نزع التذوّت الأهمية التي تليق بها إن اختزلناها إلى فعل الفاعلين الاجتماعيين المهيمنين التدميري. ولا يمكن لسيرورة التذوَت أن تفرض نفسها علينا، فينا وحولنا، ما لم تُستبعد أبعد ما يمكن أنماط المقدّس. وأنا إذ أقول ذلك، لا أعني، في العالم الغربي، بعض الملامح المهمة للأديان السماوية، بقدر ما أعني الكليات المزيفة التي عوّدتنا عليها الثقافة المهيمنة: الجمال والخير والحق. تلك "القيم" الشهيرة. يجب الاعتراف بأن السولسيولوجيا لعبت دوراً مهماً من أجل إبراز الحدود التاريخية لنماذج المعرفة العلمية التي كانت تحسب نفسها كونية، خاصة منذ روبير ميرتون Robert Merton وكارل بوبر Karl Popper. لكن التأثير المحافظ من الناحية الثقافية الذي مارسته أشباه الكليات هذه كان في المجال الجمالي خصوصاً، وحتى في تمثيل العلاقات العاطفية وإن بطريقة أقل انبنائية، وضدها كان قد جاء التصوير الإيطالي – خاصة في البندقية – ليُنجز النقلة من تعبّد المقدّس إلى تمجيد الجمال الأنثوي والاحتفاء به. لكن الدرب الذي يتعيّن علينا اجتيازها لا تزال طويلةً قبل أن نتمكن، وبالتحليل، من إقامة روابط وثيقة بين ما نسميه الجمال، وبخاصة الأنثوي، والثيمة العامة للتذوّت، وإلا من المرجّح أن يظهر كمجرّد صياغة جديدة للقدرة المتفوّقة المزعومة للرجال على بلوغ "القيم" التي ينبغي أن توجّه الفعل الإنساني. أرجو على الفكر الاجتماعي أن يحاول ما في وسعه كي يجد

داخل ما ندعوه الحبّ (خارج إرضاء النزوات الجنسية والبحث عن وضع اجتماعي أو إنشاء أسرة) بحثاً عمّا دعوته سيرورة تذوّت بيني، أي التقاء حركتين شخصيتين نحو التذوّت عبر طرق ثقافية واجتماعية مختلفة، لكن أيضاً عبر التقاء الرغبات والتجارب والمشروعات.

إن من شأن الحملات المرحّب بها التي تُذكّرنا بالخاصية الشاملة التي يتسم بها العنف الذكوري الذي تقع النساء ضحيّته أن تخلق مناخاً مواتياً للاعتراف بالأنماط العليا للتذوّت البيني، التي غالباً ما تتكفّلها النساء أكثر من الرجال. مع ذلك لا أعتقد أنّ علينا أن نذهب مع فكر إيمانويل ليفيناس Emmanuel Lévinas حتى النهاية، في طموحه إلى إسناد قيمة أكبر لحب الآخر بوصفه وجهاً "لا شخصياً" كي يُزيل الحواجز التي يبنيها حبّ الذات؛ أعتقد، على العكس، أن المبدأ الأساسي لثقافتنا هو عينه البحث عن التذوّت، وأن هذا التذوّت يُستهَلّ بالوعي بالذات كذات مبتكِرة قبل أن يتّسع نطاقه ويمتدّ حتى التذوّت البيني.

تتلقى الممارسات الجنسية تأويلات مختلفة باختلاف صنف المجتمع أو حتى الحضارة، لكن أيضاً تبعاً لدرجة التأويل التي تتلقاها هذه الممارسات التي قد تكون في أكثر مستوياتها أوليّة وتختزل إلى إرضاء النزوات الجنسية، أو في أشدّ مستوياتها علوّاً وتأخذ حالاً من التذوّت البيني. زد على ذلك: كيف ننكر أن الحب يأتي بهيئات لا تقتصر في طابعها على الفردي؟ فالحبّ الإلهي لدى العرفانيين، أكانوا مسيحيين أم صوفيين، هو المحرّك لكامل وجود وممارسات الذين أو اللواتي يتملّكهم، كما كانت تيريزا الأفيلية. على النحو نفسه، إنما عرفت المجتمعات التي دعوتها القانونية السياسية حبّ الأمير أو الوطن، الذي لم يكن مجرّد استعارة ويمكن أن يتجلّى عبر تطلعات ديموقراطية أو ثورية، كما عبر تطلعات قومية أو إمبريالية. أتمنّع في المقابل عن الكلام على الحب في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الصناعية، ذلك أنني شدّدت على الطابع الاقتصادي الاجتماعي المهيمن لهذا المجتمع، الذي تتحدد فيه الابتكارية نفسها بمصطلح الترشيد العقلاني والتنظيم والتقنية. خلافاً لذلك يُمثّل الدخول إلى مجتمع الحداثة الفائقة فرصةً لعودة "حبّ الفقراء" للظهور مجداً، عبر الأعمال الخيرية، هذا الحب الذي يُذكّرنا في العالم

المسيحي بالتقليد الفرنسيسكاني، ولا سيما تلك الأعمال المتعلقة بالروحانيين، تلامذة يواكيم دو فلور Joachim de Flore.

على هذا النحو، وبعد مدة طويلة من انتصار العقلانية الفلسفية والترشيد العقلاني الصناعي، تعود الأحاسيس والعواطف لتحتلّ مكانة أهم في الحياة العمومية والخصوصية، وكذلك لا يني التفاتنا إلى علاقات الحب بين أفراد من أعمار وأصول أو مستويات اجتماعية بالغة الاختلاف يزداد يوماً بعد يوم.

ربّان في الطائرة

تعتمد قدرتنا على بناء حداثة جديدة في المقام الأول على مدى قدرتنا على الانخراط في طريق التحديث. ناقشت هذا الطرح في بداية الجزء الثالث من هذا الكتاب بما يكفي كي أستطيع أن أعود إليه الآن مع بعض الثقة. وأميل بطبيعة الحال إلى اتخاذ فرنسا كميدان للتحليل والبرهنة، خاصة خلال العقود الخمسة الأخيرة، ولا سيما المرحلة الأخيرة التي تلت الصاعقة المتمثلة في وصول جان-ماري لوبين، مرشّح "الجبهة الوطنية"، إلى الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٢، وهو نجاح سرعان ما تمّ التصدي له بإضافة أصوات اليسار إلى المرشح الثاني، جاك شيراك.

سادت هذه المدة الطويلة الحاجةُ الملحّة والمتزايدة إلى تكييف فرنسا مع الاقتصاد المعولم وتطور العالم الرقمي، وفي الوقت نفسه مع سلسلة من الأزمات الاقتصادية، القطاعية أو المناطقية، وأخيراً مع الأزمة المالية لقروض الرهن العقاري التي اندلعت عام ٢٠٠٧ وبلغت ذروتها عام ٢٠٠٨ (انظر كتابي *Après la crise*، Seuil، 2010 [ما بعد الأزمة])، والتي لم تسفر عن انهيار المنظومة الاقتصادية العالمية كما حدث مع أزمة ١٩٢٩، بفضل القرار الشجاع والضروري الذي اتخذته البلدان الصناعية الكبرى والمتمثّل في الاستدانة كي لا تضطر إلى إعلان إفلاسها. لم يطرأ أي تحوّل خلال هذه الفترة الطويلة على اليمين أو اليسار في فرنسا، إذ إن فرانسوا هولاند عند تقلدّه السلطة خلفاً لنيكولا ساركوزي، الذي انتقل خلال خمس سنوات من الانفتاح على الوسط إلى سياسة هوياتية ومتّسمة بطابع يميني متطرف، ولئن كان مستعداً للسير على خطى

القادة الأوروبيين الآخرين – طوني بلير وجيرهارد شرودر وماتيو رينزي ومن خارج السلطة، فيليب غونزاليس –، وجد نفسه مرغماً على التفطّن إلى أن انتخابه تمّ على أساس خطابه في بورجيه الموجّه ضد قوة التمويل الدولية، وفي النتيجة بدعم من اليسار المتطرف. لم يكن من السهل عليه بحق الخروج من هذا التناقض، ولم يخرج منه في الواقع، مستسلماً للصمت بانتظار انعكاس مؤشر البطالة. اتخذت حكومته بعض التدابير الجيدة، وعزّزت بعض الخطوات الاقتصادية البطيئة، حتى أنها أقرّت قانوناً شجاعاً للاعتراف بحقوق المثليين الجنسيين. لكن يمكننا القول إن الطائرة كانت تفتقر إلى ربان خلال هذه السنوات كلّها، كما افتقرت إليه أيضاً من ١٩٨٣ إلى ٢٠٠٧. لم يحدث خلال الحملة الانتخابية عام ٢٠١٧، الرئاسية أولاً ثم البرلمانية، أي تبادل للأفكار أو للنقاشات. واختار اليمين الانتحار باختياره مرشّحاً مهدداً من طرف القضاء، في حين انقسم الحزب الاشتراكي برئاسة فرانسوا هولاند انقساماً حاداً إلى درجة تسمية المرشح من بين قادة المعارضة الداخلية لإدارة الحزب. وكما تُعلمنا حكمة الأمم، البيت المنقسم داخلياً مصيره إلى هلاك أكيد. هذا ما حدث في الواقع.

لقد انهارت في غضون بضعة أشهر المنظومة السياسية التي كانت تُمثّل منذ نهاية الحرب العالمية الأولى المنظومة السياسية لفرنسا كمجتمع صناعي. ومما زاد الطين بلة الإخفاق النهائي لحملة مارين لوبين، ولم يبقَ من المنظومة السياسية القديمة في أعقاب الانتخابات سوى جان لوك ميلانشون الذي تُحركّه موجة من الحنين الشيوعي واليساري جلبت إليه جزءاً كبيراً من ناخبيه الشباب. كان الفراغ على أشدّه.

تراءى هذا الفراغ لرجل يحمل حسّاً استثنائياً في التحليل والقرار هو إيمانويل ماكرون. فأعلن محقّاً أنه يميني ويساري معاً، كما عندما يعلن ربان طائرة استعداده الذهاب إلى نيويورك... أو بكين.

لكنّ ما حققه من انتصارات لا يدين به لأحد غيره، وليس لحركة رأي عام قوية أو حتى لحزب منظّم أو أيديولوجيا. إن القدرة على قيادة تغيّر تاريخي بحجم أهمية التغير الذي تقف فرنسا على عتبته أمرٌ غاية في الأهمية بلا شك. لكن إعادة تدوير عجلة الاقتصاد وتحويل آلية عمل الدولة وتلبية التطلعات العميقة للسكان يفترض التزام قوى اجتماعية ذات غالبية سياسية وفعّالة.

الحال كما سبق وذكرت، أن اليمين واليسار، والمعتدلين والمتطرفين، وجميع تلوينات القوى الاجتماعية والسياسية الفرنسية، هم في حالة تفكّك، وكان من الآثار المباشرة التي نتجت من الانتصار المباغت والقوي الذي حقّقه إيمانويل ماكرون أن القوة الداعمة له سياسياً، ولا سيما البرلمانية، ما زالت تفتقر الكفاءة والخبرة، الأمر الذي يضع الرئيس الجديد أمام أول خيار له: إما البحث عن الدعم في اليمين أو اليسار، وإما – على العكس – ألّا يعتمد سوى على قواه الخاصة مع مساعدة بعض الخبراء والاستشاريين الذين تربطهم به صلة شخصية؟

إن الانتقال من دور الربّان إلى دور محفِّز الغالبية انتقالٌ صعب، لكن ينبغي لماكرون فعله. وليس من المستحيل أن يكون الربّان مجبراً، لغياب ركيزة سياسية أو تحالف محتمل، على أن يوسّع نطاق دوره كمحَدّث ليمتد إلى إنشاء برنامج وقوة ووسائل للفعل. يجب حينئذ أن يضع نصب عينيه القيام بأعمال كبيرة للمستقبل وبإصلاحات معقّدة، كما فعل ذلك من قبله الجنرال ديغول لحظة التحرير. لكن سيكون من الصعب عليه التقدم بسرعة في هذه الوجهة ما دام عرّف عن نفسه منذ البداية غيرَ منتمٍ إلى اليسار أو اليمين. وقد يحدو به ترهل خصومه إلى التمسّك بدفّة القيادة أطولَ من المتوقّع، خاصة أنه بات من الواضح أن على اليمين التقرّب من اليمين المتطرف، ذلك أن اليمين الوسط مشغول بحكم الأمر الواقع من طرف الرئيس؛ كذلك الحزب الاشتراكي يبدو عاجزاً عن إنجاز انتعاش سريع، ما منح جان لوك ميلانشون الفرصة لشغل الساحة دون أن يكون في وارد بناء قوّة سياسية كبرى، نظراً إلى التحديد عينه الذي يقدّمه عن نفسه، أي الأبي. هكذا، يجد ماكرون نفسه ملزماً بتكريس جلّ طاقته للعمل على تقوية أوروبا عبر التقرّب من ألمانيا، أي بالقبول كأولوية العودةَ إلى التوازنات الاقتصادية المطلوبة على الضفة الأخرى من نهر الراين.

لا يستطيع الرئيس الجديد في ظلّ هذه الشروط أن يعتمد على غير نجاحه الخاص إن أراد الحفاظ على ثقة ناخبيه أو استعادتها. لكن التقليل أيضاً من القدرة على المبادرة في لحظة بلغت فيها أزمة العالم الغربي ذروتها سيكون خطأً فادحاً.

المسألة التي تفرض نفسها هنا، وراء تحليل هذه الحالة المحدَّدة، هي التمييز بين

المشكلات المرتبطة بسيرورة التحديث، وتلك التي تخصّ الحداثة نفسها. ففي حين يتحدَّد مجتمع من المجتمعات بصنف الوعي بالابتكارية الإنسانية بالتوازي مع الممارسات، يجب أن يكون مستوى القطيعة التي يحدث عبرها الانتقال من حضارة إلى أخرى عالياً دائماً. تنشأ الأزمة الثورية عندما يسحق الفاعلون الرجعيون الذين يريدون العودة إلى الوراء القوى والأنماط الجديدة للوعي، عندما يريدون – مثلاً – إعادة الملوك أو الكهنة إلى السلطة، في حين أن الانفتاح على التجارة الكبرى وسيادة القانون، وكذلك الإعلانات الأولى لحقوق الإنسان والمواطن، تكون قد صارت أمراً واقعاً بالفعل.

إن أكبر خطر يهدد العالم الغربي الراهن ليس من الصنف المحافظ، بل الرجعي، ويتجلى بُوضوح في الولايات المتحدة بالرفض الرجعي للرئيس ترامب العملَ ضد الأخطار التي تحيق بالمناخ، أو تصريحاته ضد المكسيكيين الأميركيين والأميركيين الأفارقة، وكذلك رفضه الاتفاق المبرم مع إيران. تشتد مخاطر الأزمة والتفكك كثيراً في ظلّ غياب إرادة منظَّمة لتحول البلد أو المجتمع، حتى أننا شهدنا كيف تغدو الوحدة الوطنية لبعض البلدان الأوروبية، مثل المملكة المتحدة وإسبانيا، مهددة تهديداً مباشراً، وكيف تنقضّ الجماعاتية على دول وطنية عدّة، في وقت تنفتح فيه هذه الدول بصعوبة على التبادلات المعولَمة.

غالباً ما تكون التكلفة البشرية للتغييرات التي تطرأ على المجتمع أو الحضارة باهظة جداً، ويشتدّ خطر رؤية الشعوب والقادة يفقدون بوصلتهم. إن الدرجة العالية من التفكك، وكذلك الانحسار الذي أصاب فرنسا الصناعية، هو الذي يفسّر أهمية فوز إيمانويل ماكرون المفاجئ، الذي لم تعدّ القوى السياسية التقليدية له، ويبيّن لنا كذلك ضرورة التمييز الدقيق بين جانبي المرحلة الانتقالية: القطيعة مع الحضارة القديمة من جهة، ومن جهة أخرى تهيئة الحضارة الجديدة، دون الاقتصار على الممارسات الاقتصادية الجديدة طبعاً، بل على الأخص تهيئة التأويلات والأنماط التي يجب على الوعي الجديد اتخاذها.

ذلك أننا ما إن نطمئن إلى وجود ربّان داخل الطائرة، فإنّ أولى الضرورات إلحاحاً، في عالم منقسم بين رأسمالية مالية معولَمة وأنظمة حكم استبدادية أو شمولية، إنما

تتمثّل في تحويل الديموقراطية، ما يفترض التأسيس لنفوذ الحقوق الإنسانية الأساسية على الفاعلين السياسيين.

مقاولون جدد وجامعات بحثية جديدة

ما إن يعترف بلد من البلدان بأهمية حشد طاقاته والبدء في تغيير المجتمع، وحتى الحضارة، فإنّ أهم عقبة يتعثر بها الجميع في الطريق المؤدي إلى مجتمع الحداثة الفائقة تتمثّل في الرأسمالية المالية التي تبذّر قسماً كبيراً من رؤوس الأموال في أنشطة غير إنتاجية باسم المزيد والمزيد من السعي وراء الأرباح الحصرية.

ففي حين يقتضي الدخول إلى المجتمع الجديد اكتساب معارف جديدة وإنشاء منظومات اتصال جديدة، من الضرورة بمكان أن يولّد المجتمع ويكوّن صنفين من المقاولين. يتمثّل الصنف الأول في المقاولين الذين ينشؤون إمبراطوريات اقتصادية على نطاق عالمي؛ هكذا أصبحت Apple وMicrosoft وGoogle وAmazon وSamsung علامات تجارية معروفةً في العالم بأسره، وأسّست قوتها على تعبئة التقانات المعلوماتية. يُمثّل ستيف جوبز، مبتكر Apple، أشهر هؤلاء المقاولين، وشهرته تضاهي شهرة هنري فورد في المرحلة الصناعية. تمكّن عدد كبير من الشركات الناشئة التي حذت حذوهم وتجمّعت غالباً في حاضنات كبيرة، ولا سيما في وادي السيليكون، من مراكمة ثروات هائلة. سارت أوروبا أخيراً على هذا الدرب مع بعض التأخير، لكنّ المقاولين الأوروبيين يجدون في نيويورك ما يحتاجون من اعتمادات لضمان تطورهم بسهولة أكبر مما في باريس وفرانكفورت.

تشكلت على هذا النحو صورةٌ عن هؤلاء المقاولين الجدد تُركِّز على الطابع الشخصي للنجاح الذي حصدوه بوصفهم مبتكرين في المقام الأول. كيف لا تثير الإعجاب الرواية التي تتناول حياة مؤسسي Apple والنجاح الذي حقّقوه؟ كيف لا يُثير الدهشةَ تطور وادي السيليكون والوتيرة المتسارعة لتطور الشركات الناشئة المختصّة بشبكة الإنترنت، بما في ذلك في بلد تكون فيه شروط إنشاء الشركات على درجة قليلة من التحفيز، مثل فرنسا؟ لكن إلى جانب نجاح الشركات الناشئة، يبقى

الأهم الاعترافُ الذي تؤكّده "الأكاديمية الأميركية للعلوم" بأن جميع الاختراعات التقانية الكبيرة تمتد جذورها إلى البحث الأساسي المنجَز في المقام الأول على يد نخبة الجامعات البحثية. وحدهم الأميركيون هم الذين فهموا - حذت حذوهم في ذلك المملكة المتحدة وكندا وأستراليا - أنّ الجامعات البحثية كانت المؤسسات الرئيسية لعالم الابتكار اليوم وغداً، مثلما كانت المصانع الكبرى في المجتمع الصناعي والبنوك الكبرى في بداية مرحلة التصنيع. حتى أن "الأكاديمية الأميركية للعلوم" أنشأت حملة واسعة في أوساط العلماء أنفسهم، وكذلك لدى الحكومة والشركات الكبرى والمانحين ووسائل الإعلام، لا من أجل توجيه الموارد الهائلة نحو الجامعات البحثية فحسب، وإنما أيضاً لدعم الرأي العام عبر التنبيه إلى أن الدولة في الولايات المتحدة كما أي مكان آخر، ورغم الثراء الفاحش الذي تتمتع به جامعات هارفرد وييل وبعض الجامعات الخصوصية الأخرى، هي التي تموّل الشطر الأكبر من البحث، ولا سيما معاهد الصحة الوطنية الشهيرة التي شهدت إنجاز اكتشافات كبرى بيولوجية وطبية. هذه الروح نفسها هي التي دفعت في بلدان أخرى إلى إنشاء معاهد بحثية ذات تطلّع مشابه، خاصة في المجالين البيولوجي والطبي. فإذا ما أخذنا بالاعتبار النموّ القوي للعمالة في قطاع البحث والتعليم والصحة، هل سيسم التردد بعدُ موقفنا من الحداثة الفائقة؟

أُدرك تماماً القيمة العليا لمعاهد البحث الكبرى التي نشأت في المرحلة الصناعية، خاصة في ألمانيا التي اخترعت نموذج الجامعة الحديثة مع هومبولت عام ١٨٠٧ خلال الاحتلال النابليوني، ثم مع "مؤسسة ماكس بلانك" أو "معهد الدراسات المتقدمة" في برلين، وفي فرنسا كذلك مع Collège de France و"دار المعلمين العليا" و"معهد باستور" الذي يدعمه "المركز الوطني للبحث العلمي" و"المعهد الوطني للصحة والبحوث الطبية"، من دون أن ننسى روسيا، بمؤسساتها الكبرى المكرّسة للبحث في الرياضيات والفيزياء، التي لا تزال مُلهِماً في مجال بحوث الفضاء (مع العلم أن إنشاء هذه المعاهد تمّ قبل الثورة السوفياتية وقد نجت بفضل مشاركتها في مقاومة الاجتياح الهتلري، ثم غدت مع أندريه ساخاروف Andreï Sakharov مركز الانشقاق السوفياتي. انهارت هذه المعاهد مع الاتحاد السوفياتي،

ولجأ كثير من أعضائها إلى المعاهد الأجنبية، ولا سيما في الولايات المتحدة، لكن أيضاً في فرنسا وإنكلترا).

غير أن ما تُمثّله الجامعات البحثية إنما يفوق بكثير معاهد البحث الكبرى هذه، إذ تسكنها قناعة بأن الرهان النهائي للبحث يتمثّل في تغيير الحياة في كامل المجتمع. تستعد كلّ من الصين والهند بالفعل وبدأب من أجل إنشاء مراكز للمعرفة والتجديد. وماذا عن فرنسا؟ للأسف الشديد، نرى اليوم سعي الحكومات إلى إنشاء جامعات كبرى تحت مسمّى "مراكز البحث والتعليم العالي" (PRES) ثم "اتحادات الجامعات والمؤسسات" (COMUES)، أي باختصار شديد: "مصانع مضاءة بالغاز"[1] تتخيّل الحكومات بسذاجة أن بإمكانها أن تبثّ روح الابتكار فيها بتأثير الحشود الهائلة من الطلاب الذين يسود الاعتقاد أن منهم من سينجح، بلا ريب، في الفوز بإحدى جوائز نوبل.

لا شيء يمكن أن يكون بديلاً عن وعي بلد بأنّ عليه أولاً تعزيز المعرفة إذا ما كان يطمح إلى الدخول بوتيرة سريعة في مجتمع الحداثة الفائقة.

الديموقراطية المباشرة مقابل السلطة الشاملة

بات خيار الناخبين في البلدان الغربية – بالمعنى الواسع جداً لهذا المصطلح، أي جميع البلدان التي تتيح مؤسساتها التعبير عن المبادئ والمشروعات الديموقراطية – يعتمد اليوم (وغداً بمقدار أكبر) على قدرة القادة والأوساط الفكرية والعلمية على إعطاء مفعول سياسي – بتحديد أكبر، انتخابيّ – للتوليفات المؤلفة من القوى الاقتصادية الدينامية، والمبادئ الديموقراطية، وإرادوية الدولة. يمكن لهذه التوليفات أن تتشكّل في نطاقات شديدة التنوع، لأن السياسة ليست تمثيلاً فحسب، بل "تأويلاً" أيضاً.

[1] Usines à gaz، يعود هذا التعبير إلى الثورة الصناعية مطلع القرن التاسع عشر، حيث استخدمت العواصم الأوروبية الغاز لإنارة المصانع، ما ساعدها على إنشاء تجمعات من المصانع الكبرى. غير أن الأمر آل إلى بناء تجمعات معقّدة وخطيرة، وأخذت صيتاً سيئاً. راحت التجمعات واستمر التعبير موسوماً بطابع ازدرائي. ويستخدمه ألان تورين في هذا السياق ليعبّر عن أن هذه التجمعات الجامعية ما زالت تنتمي إلى المجتمع الصناعي أولاً، وهي غير مجدية ثانياً. (م.)

في المقابل إن مآل التعبيرات السياسية التي تحكمها "عاطفة واحدة" هو الإخفاق، كالخوف من الأجانب، أو البحث عن الربح، أو الأمان الذي تتكفّل الدولة به، أو الحنين إلى الماضي. وبطبيعة الحال كل سياسة ذات طابع انتخابي تسعى إلى تعزيز هذه المجموعات القائمة على المصلحة أو تلك، هذه الأيديولوجيات أو تلك، هذا الإرث المادي وتلك الأيديولوجيات الوطنية، لن تعمل إلا على حفر قبر سيرورة التحديث لبلدانها بيدها.

لا بديل عن أن يكتسب كل فرد لدى الدخول إلى المجتمع الجديد، من القادة إلى المواطنين الحاملين للمشروعات، ثقة معينة بأن مشروعاً شاملاً قادرٌ على احتواء مشروعه الخاص داخل ميثاق وطني وديموقراطي. إذاً، يجب في المقام الأول الشروع في تحديد بيّن لمستويات الانتساب أو الرفض التي يجب أن تدخل في توليفة هذا الميثاق.

أستهلُّ بما أعدّه ضرورةً مطلقة: على كلّ سياسة في بلدان الحداثة الفائقة أن تستهدف إدماج أكبر حجم ممكن من السكان في المجتمع والعالم الجديد، على أن يتمتع هؤلاء السكان بالحقوق الأساسية الأوسع نطاقاً، وبالإقصاءات الأشد محدودية.

المكوّن الثاني للميثاق الديموقراطي إنما يستهدف نمط تدخل الدولة في الفروع الرئيسية الثلاثة للتجديد الاجتماعي: البحث، والتربية، والصحّة العامة. يتعلق الأمر في جميع هذه الحالات بتحويل "الجهات الإدارية" إلى أدوات مشاركة اجتماعية معلنة بوضوح كهدف رئيسي.

المكوّن الثالث هو الدفاع عن العمل على نحو يتخطى مجرّد مكافحة للبطالة، بل يؤكّد الاستمرارية التي لا بد من إعادة إنشائها بين المجتمع الصناعي ومجتمع الحداثة الفائقة. وهو أمرٌ ينطوي على أهمية رئيسية تمسّ الشباب المعنيّين أكثر من غيرهم بنقص العمل وأنماط القصور في تكوينهم.

يمكننا تخيّل طرائق عدّة تختلف باختلاف البلد لبناء أنماط جديدة من الديموقراطية، لكنني لا أعتقد أنّ في مقدورنا في أيّ من البلدان الغربية الوصول إلى النجاح المُتمثّل في غالبية سياسية ما لم نحقق هذه المكونات الثلاثة مجتمعة.

إن من شأن بناء نخب حاكمة جديدة أن يسمح بالوصول إلى توليفة لهذه المكوّنات الثلاثة، لكن بطرائق شديدة التمايز، لأن العناصر التي تدخل في تكوين اليمين السياسي بتلويناته كافة دائماً ما تكون أكثر تجانساً من تلك الداخلة في تكوين اليسار، إذ إن الأخير يرتبط ارتباطاً أكثر مباشرة بالآراء، في حين يرتبط اليمين بالمصالح.

إن الحياة السياسية في البلدان ذات أنظمة الحكم الاستبدادية أو الشمولية تقاوم وفق تعريفها نفسه التأطير والتنبؤ، لأنها لا تتوافر لا على مؤسسات سياسية تتيح تحديد أفعال الدولة بمصطلح اجتماعي وثقافي، ولا على أدوات لمعلومات نزيهة تسمح بمعرفة حالة الرأي العام.

لهذه الأسباب غالباً ما تحلّ محل الفاعلين السياسيين الممنوعين من الإدلاء بآرائهم والقيام بأي فعل في ظل أنظمة الحكم هذه التي تسود اليوم في جزء كبير من العالم تحالفات غير مستقرة بين حركات اجتماعية وردود فعل من عالم المنفى الداخلي أو الخارجي. قد تكون هذه الصيغة صادمة، ومع ذلك هي كلاسيكية، وتكتسي قوة خاصّة في عالم اليوم الذي تنبثق فيه هنا وهنالك صور شديدة التنوع من السلطة الشاملة التي تولّف بين السياسة والاقتصاد والثقافة.

ولما كانت الحركات الاجتماعية الجديدة حركات إيتيقية وديموقراطية في المقام الأول، من المنطقي أن تشتد في البلدان المناهضة للديموقراطية بغية محاربتها. لذلك نشأت أكبر الحركات الاجتماعية في القرن العشرين في أوروبا الخاضعة للاتحاد السوفياتي، وحملت أسماء بودابست وبوزنان وبراغ وغدانسك وكلّ بولندا التي انتفضت مع حركة "تضامن" ثم برلين عام ١٩٨٩، وهي السنة التي نشأت فيها أيضاً حركة "تيانانمن"، وهي أكبر انتفاضة شعبية (وطلابية على الخصوص) في الصين الماوية وبعد الماوية.

أُصرّ مع ذلك على فكرة أكدّتها ومفادها أن توجه هذه الحركات الاجتماعية لا يقتصر على المنحى السياسي، بل تُمثّل أيضاً رهاناً على الحرية الثقافية، وهذا ما استطعنا التأكّد منه لحظة موجات "الربيع العربي" أو الحركة الطلابية في تشيلي عام ٢٠١١، وكذلك خلال الأفعال الديموقراطية للشباب الأتراك بمناسبة هدم منتزه غيزي وسط إسطنبول.

خلاصة حول الحركات الاجتماعية الجديدة

لا بد كي نفهم غياب الحركات الاجتماعية الجديدة في مجتمعات الحداثة الفائقة من أن نعود إلى السمات الأعم التي تصف هذا الصنف الجديد من المجتمع.

في معظم البلدان الصناعية، كانت النقابات ومجمل الأنماط التي اتخذتها الحركة العمالية هي التي تصدّرت المشهد بلا ريب طوال مرحلة التصنيع، خاصة قبل الحربين العالميتين. شاركت النقابات بعد ذلك، ولا سيما بعد ١٩٤٥ في أوروبا بأسرها، مع الأحزاب السياسية وجمعيات كثيرة ومتنوعة في ابتكار وإنشاء دولة الرفاه التي طاول أثرها المجتمع بأسره والمنظومات الصحية خصوصاً، في حين كان فعل النقابات يقتصر حتى ذلك الحين على المنشآت. الحقيقة أن بلداً واحداً شكّل استثناءً على أهمية دور النقابات في المنشآت هو فرنسا حيث عُقدت المفاوضات الجماعية، بصعوبة بلا شك، وكانت الاتفاقات الكبيرة التي تمّ التفاوض بشأنها على ما يبدو بين منظّمات أصحاب العمل والنقابات العمالية تُحرَّر عموماً في مكتب وزير العمل، بل في مكتب رئيس الحكومة. لنقل إن غالبية النقابات في فرنسا ("الائتلاف العام لاتحاد النقابات") عهِد بالدور الرئيسي إلى القانون، في حين أن الأولوية في البلدان الاشتراكية الديموقراطية تذهب إلى المفاوضات على الصعد كافة، بما في ذلك على صعيد المنشأة. كما نعلم، ففي ألمانيا المحتلة نشأت بعد الحرب بتأثير من البلد الذي كان يحتل منطقة الرور- أي بريطانيا العظمى - منظومة مهمة قائمة على الإدارة المشتركة (mitbestimmung)، وكان لها بالغ الأهمية لهذا البلد. وفي السويد، كان "اتحاد العمال" معروفاً لدى الجميع بتأثيره في جميع قطاعات الحياة الاجتماعية. على العكس، كان كلّ من الأحزاب والدولة في فرنسا يريد دائماً أن يحتفظ لنفسه بالدور الريادي في هذه المجالات. وحده "الاتحاد الفرنسي الديموقراطي للعمل"، خاصة تحت قيادة إدمون مير Edmond Maire بعد عام ١٩٦٨، سعى إلى تعزيز التفاوض، وهو الذي ضغط وأثمرت جهوده في الاعتراف بالفرع النقابي للمنشأة. ورغم أن هذا الاتحاد النقابي أصبح مؤخراً الأهم في البلد في القطاع الخصوصي، فإن المفاوضات الأخيرة مع حكومة إيمانويل ماكرون في القطاع الخصوصي كشفت عن مقاومة شديدة أبدتها قوى اليسار المتطرف ضد المفاوضات المتعلقة بالمنشآت. يجب

الاعتراف بأن هذه الغلبة لدور الدولة على "الشركاء الاجتماعيين" تُفسَّر في المقام الأول بالضعف الحاد في نسبة المنتسبين للنقابات. فالنقابات لا تضمّ في منظّماتها سوى ١٠% من العاملين بأجر، وإن أخذنا في الحسبان واقع أن نسبة الانتساب إلى النقابات في المنشآت الحكومية الكبرى ولدى الموظفين أكبر من ذلك بكثير، فإنّ هذا يُعدّ مؤشراً على غياب شبه كامل للنقابات في معظم المنشآت الصغيرة:

يُفسِّر كلٌّ من هذه السمّة الخاصة بفرنسا والسقوط الذي بات قديماً الآن للنموذج الاشتراكي الديموقراطي في بلدان عدّة، ما تشفّ عنه الحركات الاجتماعية، أكانت قديمة أم جديدة، من ضعف حقيقي في أوروبا الحالية، القارة التي يبلغ فيها حجم التدخلات الاجتماعية للدولة مستوىً كبيراً.

إن الثقافة السياسية الحالية في أوروبا هي في الواقع بعيدةٌ كل البعد من ثقافة الحركات الاجتماعية كما عهدناها في بلدان أخرى، ولا سيما تلك التي سبق وأشرت إليها ورأينا فعلها في البلدان الخاضعة للاتحاد السوفياتي. يكفي أن نتذكر أن "تضامن" في بولندا كانت نقابة في الأصل، إذ إن الطلاب الذين كانوا يشاركون في هذه الحركة الديموقراطية والوطنية بنشاط كبير لم يكن في مقدورهم الانتساب إليها لكونها مخصَّصة للعاملين بأجر في المنشآت. لكن لا مراء في أن حركات اجتماعية جديدة لا بد أن تبتكر ذاتها وتنشأ وتتدخل في شروط لا مثيل لها في الوقت الحالي، وأن تنشأ حتى في حياة المؤسسات الكبرى لا في المنشآت فحسب، بل في المدارس والمستشفيات، والمدن أيضاً، وفي عدد كبير من المؤسسات المتنوعة، خاصة في المؤسسات التي تدافع عن مصالح الأقليات.

إن من شأن قبولٍ للحداثة الجديدة والقطيعة مع الفاعلين القدامى للمجتمع الصناعي أن يُمهّد الطريق لابتكار فاعلين جدد. أسوأ ما يمكن أن يحدث هو أن يقتصر التحديث على أنماط تدخّل الدولة من دون تحوّل عميق في التطلعات والمطالب وأنماط تدخّل أفراد المجتمع في جميع ميادين النشاط فيه. ومن المنتظر من مجموع التأملات التي أقدّمها في هذا الكتاب أن يوجه تطلعاتنا ومبادراتنا نحو سيرورات ابتكار فاعلين جدد تختلف عن تلك التي عهدناها في عهد التصنيع.

دعونا لا نفسح المجال أن تستبد بنا الصعوبات التي تواجه الأحزاب السياسية

وهي تعيد بناء نفسها وتكوين غالبيات برلمانية جديدة أو تعيد إطلاق عملية البناء الأوروبي، ذلك أن رهان الصراعات الاجتماعية الماثل في الصعوبات والأهوال التي سلّم القرن العشرون عهدتها للقرن الحادي والعشرين منذ بواكيره الأولى هو في الاختيار بين التذوّت ونزع التذوّت. إن زمان السياسة والإستراتيجيات عائدٌ لا محالة، لكن جميع مناحي عيشنا، من أكثر الأهواء اتقاداً إلى أشد صور العنف همجية، باتت من الآن فصاعداً تحت نور الحقوق الإنسانية الغزير، كما تحت وقع الصواعق المدمِّرة للنزعات الجماعاتية والاعتداءات.

إيكولوجيا سياسية جيدة وأخرى سيئة

كان من شأن الأزمة العامة للحضارة الصناعية أن أدت إلى التشكيك الجذري في فكرة الحداثة. يرفض البعض فكرة ابتكار الفعل الإنساني للحضارات المادية ولتأويلاتها الثقافية من منظور تمثيل الابتكارية الإنسانية وأدوات الفعل فيها، ويطالب بالاستعاضة عنها بنظام طبيعي تحفظ فيه "الطبيعة" موقعاً للنوع البشري، وهو الموقع الذي خرج النوع البشري عنه في رأيه، وأسهم حتى في تدميره. ويعتقد مناهضو الحداثة هؤلاء أنّ علينا اتخاذ خطوةِ عودة إلى الوراء، هذا ما لم يكن قد فات أوانها بالفعل، وهي خطوة من شأنها أن تتيح لنا أن نشغل من جديد الموقع الذي ما كان علينا مغادرته البتة. من الصعوبة بمكان إعطاء فحوى ملموس لمثل هذا الخطاب. في الواقع، يبذل المناهضون للحداثة قصارى جهدهم بغرض إقناعنا بالحاجة الملحّة إلى تغيير أسلوب عيشنا إن أردنا تفادي تدمير أنفسنا. لكن ما ينبغي أن نصغي إليه خلف هذه الصور التي تزرع الخوف في الأنفس، هو الإدانة الأخلاقية لإنسانية وقعت ضحية ما كان اليونانيون يدعونه "الشطط" (hybris)، أو التجاوزات لإنسانية نسيت في رأيهم أو هجرت القواعد الأولية للحكمة، أي الامتثال للقواعد العليا للنظام الطبيعي، التي لا سبيل لانتهاكها.

لا شك أنه من الغلو بمكان الزعم بأن أرقام وتنبوءات العلماء قد استثارت استجابة على نطاق واسع من جانب القادة السياسيين الذين بلغ الاستهتار لديهم أشدّه وبرهنوا

عجزهم عن تقديم إجابة قادرة على عرقلة حدوث أزمة أُعلن أنها وشيكة، في حين أدرك الرأي الشعبي أن عالم الحداثة الفائقة يلقي بنا عرضَ الحائط وبسرعة كبيرة. السبب في ذلك في المقام الأول أن علم المناخ لا يزال غير موحّد رغم منحاه التنبؤي القوي. ولأن لا أحد، ثانياً، في مقدوره أن يقول لنا بدقة ما قد يحدث إن ارتفعت درجة الحرارة من درجتين إلى ثلاث. لكن بغض النظر، ما دام من الواضح اليوم أن الوضع الراهن لم يطرأ عليه أي تعديل في العمق، سنكون في مواجهة كوارث جسيمة.

لا يعني ذلك أن علينا العودة صاغرين إلى الموقع المزعوم الذي حفظته لنا "الطبيعة". بل على العكس، إنّ على القلق المُبرَّر الذي تستثيره الأزمة المناخية أن يدفعنا إلى التصرف ليس ضدّ مبادئ المعرفة العلمية والحداثة المعمول بها إلى الآن، وإنما خلافاً لذلك بالتوافق مع الروح الأساسي للحداثة التي شكّلت روح الأنوار المحرّك الأول لها، أي روح البحث واحترام الحقيقة العلمية.

عندما سيكون في متاح العلماء أن يحددوا بدقة أكبر للقادة السياسيين ووسائل الإعلام المخاطرَ التي تُحيق بنا وحجم الضرورة لاتخاذ التدابير الدقيقة كي تتصدى للكوارث المعلنة، سيكون موقعنا أفضل لاتخاذ القرارات بغض النظر عن مستوى اللاعقلانية التي ستسم الرأي الشعبي. لم يُشر العلماء بدقة حتى الآن للقادة السياسيين إلى التدابير التي ينبغي اتخاذها لمواجهة المشكلات. لكن ذلك ليس من اختصاصهم في الواقع. مع ذلك إن هذا النوع من المعلومات هو الذي من شأنه أن يطلق العنان لحركات الرأي العام القادرة على إجبار النزعات القومية أو الأنانية السياسية على التراجع أمام الوعي العام بالمخاطر التي تهدد مستقبل البشرية برمتها. لكن من الصحيح أيضاً أن الحلّ المنتظر لا ينبغي توقّعه من طرف العلماء فحسب، أو حتى بصورة رئيسية ربما، بل من المهمّ أن نقصد مختصي الفكر والسياسة في المقام الأول. فتكوين قدرة أكبر على اتخاذ القرار ليس شأناً مرهوناً بنفاذ البصيرة فحسب، بل بالقدرة على تطبيق المعارف العلمية على المشكلات التي تختص بالقرار السياسي، وتطبيقها أيضاً وخاصة على تحول الرؤية التي لدينا عن أنفسنا وعن الحداثة، لنصبح مدركين حجمَ مسؤولياتنا.

ثمة في هذا الخصوص خطأٌ ينبغي ألا نرتكبه في هذه اللحظة: تحديد المشكلة

وحصرها بالدفاع الضروري عن البيئة، ذلك أن المسألة تتعلق تحديداً بزيادة ثقتنا في قدرتنا على التصرف بعقلانية وديموقراطية، بما ينسجم مع ما كانت عليه دائماً روح الحداثة. إن تحويل الصورة التي لدينا عن أنفسنا عبر إلغاء الصور التي لا أساس لها عن "حالة طبيعية" ثابتة وأبدية هو الذي من شأنه أن يزيد قدرتنا على التصرف. لسوء الحظ، جليٌّ أن تمثيلات كهذه أسهمت في الفقدان الحالي للثقة بقدرتنا على التصرف، في حين أننا أصبحنا على وعي خلال القرن المنصرم، بالإضافة إلى قدرتنا على الابتكار وتحويل أنفسنا عبر تحويل بيئتنا، بأننا قادرون أيضاً على تدمير أنفسنا، وخير دليل على ذلك الحربان العالميتان والجرائم التي ارتكبتها أنظمة الحكم الشمولية.

نيويورك

أنهيت للتو مراجعة هذا الفصل، وأشعر بحاجة إلى إلقاء نظرة على كتاب وصل إليّ مؤخراً. هذا الكتاب هو مجموعة من الصور الشخصية التي جمعها الفوتوغرافي براندون ستانتون Brandon Stanton في كتابه *Humains of New York* [أناس من نيويورك] خلال خمسة أعوام ووضعها في هذا الكتاب المنشور عام ٢٠١٥. يملك ستانتون مدوّنة يتبعها ١٥ مليون قارئ وجدوا في صور الغرباء هذه "أفضلَ توصيف لوضع العالم وحالة مجتمعهم". أنضمّ إليهم بدوري بغية فكّ رموز هذه الحضارة، لأنها حضارة بالفعل.

هم أولاً مجموعة من الأفراد. وجميعهم منفصلون اجتماعياً، على اختلافاتهم بين غني وفقير، مولود في نيويورك أو قادم من كلّ بقعة من الأرض تقريباً. مثلهم في ذلك مثل الكتاب نفسه الذي لا نرى فيه أي نصب تذكاري أو رمز أو اقتصاد أو مجتمع أو قوّة أو سلاح؛ هو كما يلوح من عنوان الكتاب، يتحدث عن أناس... هؤلاء ليسوا مواطنين أو عمالاً، ومنفصلون عن جميع التحديدات الاجتماعية الظاهرة على هذه الصور. لا نرى حتى مجرّد سيّارة تُشكّل موضوع صورة وحدها.

يبدو على هؤلاء الأناس وعلى جميع أولئك الذين يودون أن يجلسوا أو يمشوا في هذه الطرقات، في الليل أو النهار، استغراقهم في تأمل أنفسهم وتأمل انفصالهم الاجتماعي.

في هذا الكتاب الذي يُخيّم عليه الصمت، نسمع موسيقا الروك وأصواتها، نشعر بألم المخدرات ونلحظ أيضاً صوراً قادمة من بعيد، من جيل On the Road [على الطريق]، كأن الزحف الطويل نحو الغرب، الزحف الظافر والعنيف، بلغ نهايته في الثبوت والصمت، هنا في الشرق، في هذه المدينة العالمية، نيويورك، عندما تكفّ عن أن تكون تفاحةً كبيرة[١].

أناس ليسوا غالبين أو تائهين، ليسوا أبداً عبيداً للآلات، بل يتكرون على الطرف الآخر من البسيطة ثقافة جمعية بما لديهم من وعي فردي، ثقافة ستكشف عنها لاحقاً الكتب والأفلام والوثائقيات والقصص والشهادات والآراء، بما فيها من انفصال اجتماعي، حتى عندما يكون هؤلاء الأناس متدينين.

لا يعني ذلك أن هؤلاء الأفراد قد تخلّوا عن أن يكونوا نيويوركيين، إنما لأن الأسئلة التي يطرحونها على أنفسهم لا تدعو أو تنتظر أي ردّ. يُظهر هذا الكتاب سكاناً من نيويورك معيّنة، من نيويورك التي تتقصى نفسها، وتتقصى معنى العيش الفردي والجماعي. هي رؤية كونية لكنها محرومةٌ دعمَ أيّ مؤسسة منظّمة.

وأسمع كثيراً من التساؤلات في هذه الكتاب ولا أسمع ردّاً عليها. لا أسمع حتى الرفض المزدوج لدونالد ترامب وهيلاري كلينتون. نيويورك هذه تلقي الأسئلة على العالم لكنها لا تقدم إجابات، ولا تسعى حتى إلى توجيهه.

تستحضر هذه الصور بالطبع روايات القرن التاسع عشر عن لندن وليفربول وباريس، وصوراً عن مصانع ضخمة وأحياء صناعية وطرقاً مكتظّةً بالسيارات تعود إلى زمن كان فيه العمّال، مسبقاً، يبحثون عن معنىً لعيشهم. ويجدونه.

غير أن هؤلاء الأناس من نيويورك لا يبحثون اليوم عن معنىً لعيشهم إلا داخلهم، ولا يساورهم أي شكّ في أنهم لن يعثروا عليه، وهذه هي الجدّة القصوى لما نراه عندما ننظر إليهم: هم ليسوا ما أدعوه ذواتاً إنسانية، لكنهم يعلمون في وعيهم وفي المسافة التي تفصلهم عن أنفسهم وفي قدرتهم على مساءلة أنفسهم إنما تكمن الإجابات

١ Big Apple، تسمية تطلق على نيويورك: هناك روايات عدة عن سبب تسمية نيويورك بالتفاحة الكبيرة. فيقول بعضهم إن هذه التسمية ترجع إلى العائلات التي كانت تبيع التفاح في شوارع المدينة لتغطية النفقات خلال الكساد العظيم. ويقول آخرون إن هذا المصطلح جاء من مديرة شهيرة للدعارة، في القرن التاسع عشر، كانت فتياتها يشار إليهن بـ"تفاحاتها الكبيرات". (م.)

والتأويلات التي يبحثون عنها بصدق، هذا الصدق الذي لئن لم يكن حلاًّ لشيء، لا شيء ممكنٌ من دونه.

الذات الشخصية، لا الفردية أو الاجتماعية

قد يحلو لبعض الشرّاح أن يقرؤوا في كتابي هذا تحفيزاً للفردانية منظوراً إليها على أنها النمط الأقصى للنزعة الفردية، على أساس أن هذا الكتاب، مثله مثل الكتب التي سبقته (ولا سيما *La Fin des sociétés*, Seuil, 2013، *Nous, sujets humains*, Seuil, 2015)، سيُنظَر إليه بالتحديد كدعوة لاستبدال نموذج مثالي شخصي وكوني في آن بالنموذج المثالي الاجتماعي.

من سيظنّ ذلك هم غالباً مثلي ويشاركونني الوعي بالأزمة وسقوط النماذج المثالية الاجتماعية، وبدقة أكبر فكرة التقدّم. لكنني أبعد ما يكون عن العدمية الاجتماعية. كما أنني لا أجد في ما أكتبه دعوةً إلى الفردانية. قدّمت خلافاً لذلك الكثير من الإشارات التي تدلّ على تعلّقي بكونية الأنوار، ولا أجد ما يمنعني من أن أستقي من المسيحية كما من العقلانية الحداثية الإلهام الكوني نفسه.

وأودّ أن أشدّد من جديد على وجهة البحث التي يُمثّل هذا الكتاب حصيلة لها. فالأمر عندي يتعلق في المقام الأول بالعمل على الاعتراف بالحقوق.

وأضيف أنني، أنا الذي استغرقت جزءاً كبيراً من حياتي في البحث عمّا أعتقد أنه الحقيقة، سأشعر أنني قدّمت الكثير إن استطعت الإسهام، وإن بطريقة غير مباشرة، في إعادة بناء الأفعال الجماعية والشخصية لتكون في خدمة الحقوق الإنسانية مباشرةً، والدفاع في المقام الأول عمّا أدعوه الكرامة الإنسانية من أجل التنبيه إلى التبعية الضرورية لجميع المؤسسات لما أدعوه سيرورة التذوّت، التي هي ليست شيئاً آخر سوى الأولوية الممنوحة في كل فرد لمطالب وحقوق الذات الإنسانية.

هذا ما يضعني على الطرف النقيض من أنصار النزعة النفعية والدهرنة. لا أسعى إلى الاستعاضة عن الله أو أي معبود آخر بالعقل، وإنما بالإنسان المبتكِر، عن طريق أخذ جميع مستويات التجربة والفعل الإنسانيين، والمشروعات السياسية والاجتماعية

كما التأويلات الثقافية، بالاعتبار؛ والاعتراف بعلاقات الهيمنة والعلاقات الوجدانية المتبادلة بين الأفراد.

لذلك أصررت على وصف عملي داخل حقل الفكر والبحث السوسيولوجي انطلاقاً من ثيمة العمل، ثم من ثيمة الحركات الاجتماعية، وأخيراً من ثيمة الذات التي حاولتُ إنقاذها من الرفض الذي احتُجِزت ضمنه. أولى هذه الثيمات كانت في صلب أعمالي المطوّلة حول المجتمع الصناعي، وثانيها فرض نفسه عليّ في لحظة الحركات الطلابية الكبرى في جامعتي بيركلي ونانتير، كما يُفسِّر العرى الوثيقة التي تربطني بأميركا اللاتينية وقربي من الحركات الاجتماعية، وكذلك من الحركات الاجتماعية المناهضة التي هبّت في العالم العربي الإسلامي. وانتظم عملي أخيراً حول أفكار الذات والتذوّت ونزع التذوّت، هذا العمل الذي بدأته وأردت المضيّ به أبعد ما يمكن. إن سوسيولوجيا الفاعلين التي دافعتُ عنها ضد سوسيولوجيا الأنظمة لم تزعم يوماً المعارضة بين الفرد المنعزل والمجتمع البيروقراطي أو مجتمع الآلة أو المجتمع الشمولي، وإنما المعارضة بين كلّ من الحرية والمساواة وكرامة الذوات الشخصية والجمعية، وبين مجموعات المصالح والربح والقوّة.

قائمة بالمراجع

ADORNO, Theodor, Étude sur la personnalité autoritaire, 1950, trad. fr., Paris, Allia, 1996.

ALBROW, Martin, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996.

ALEXANDER, Jeffrey C., *The Dark Side of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2013.

ALEXIEVITCH, Svetlana, *La Fin de l'homme rouge ou le Temps du désenchantement*, trad. fr., Arles, Actes Sud, 2013.

ARNDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme.* Tome I: *Le Sys-tème totalitaire*, 1951, trad. fr., Paris, Seuil, 1972, Gallimard, 2002.

–, *De la révolution*, 1963, trad. fr., Paris, Gallimard, 1964, 2012.

–, *Condition de l'homme moderne*, (*The Human Condition*, 1958), trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1961.

–, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972.

ARON, Raymond, *La Lutte des classes*, Paris, Gallimard, "Idées", 1964.

–, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

AZZOLINI, Julio, *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell'età globale*, Rome, Laterza, 2017.

BAUMAN, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, Londres, Hutchinson, 1978.

–, *La Décadence des intellectuels. Des législateurs aux inter-prètes*, 1987, trad. fr., Arles, Éditions Jacqueline Chambon/ Actes Sud, 2007.

–, *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, 2003, trad. fr., Paris, Éditions du Rouergue, 2004.

–, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, 2006, trad. fr., Paris, Payot et Rivages, 2009.

–, *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, trad. fr., Paris, Seuil, 2007.

–, *Culture in a Liquid Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2011.

–, " Critique de la modernité ", in *Socio*, numéro spécial, août 2017.

BAUMAN, Zygmunt et BEILHARZ, Peter, *The Bauman Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

BAUMAN, Zygmunt et MAURO, Ezio, *Babel*, 2016, trad. fr., Paris, CNRS Éditions, 2017.

BECK, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, trad. fr., Paris, Aubier, 2006.

BENHABIB, Seyla et KAUL, Volker (dir.), *Toward New Democratic Imaginaries. Istanbul Seminars on Islam Culture and Politics*, New York, Springer Publishing, 2016.

BENSLAMA, Fethi et Khosrokhavar, Farhad, *Le Jihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daech?*, Paris, Seuil, 2017. Berlin, Isaiah, *Le Bois tordu de l'humanité. Romantismes, natio-nalismes, totalitarismes*, 1959, trad. fr., Paris, Albin Michel, 1992.

BERLINGUER, Enrico, *La Questione morale*, interview par E. Scal- fari, *La Repubblica*, 28/7/1981, http://cinquantamila.corriere.it/storyTellerThread.php?threadId=EnriBerlingur

BILLETER, Jean-François, *Esquisses*, Paris, Allia, 2016, (esquisses n 3, 4, 5, 7, 20, 31)

BIRNBAUM, Pierre, *Où va l'État? Essai sur les nouvelles élites du pouvoir*, Paris, Seuil, 2018.

BOBBIO, Norberto, *L'età dei diritti*, Turin, Einaudi, 1990.

BOUCHER, Manuel, Pleyers, Geoffrey et Rebughini, Paula (dir.), *Subjectivation et désubjectivation. Penser le sujet dans la glo-balisation. Autour de Michel Wieviorka*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

CALDERON GUTIERREZ, Fernando, *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo. Antología esencial*, 2 vol. (avec un prologue d'A. Touraine), CLACSO, Buenos Aires, 2017.

CALHOUN, Craig et WIEVIORKA, Michel, *Manifeste pour les sciences sociales* (avec des commentaires d'Edgar Morin et Alain Touraine), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

CARDOSO, Fernando Henrique, *A miséria da política. Cronicas do lulopetismo e outros escritos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

CARDOSO, Fernando Henrique et FALETTO, Enzo, *Dépendance et développement en Amérique latine*, 1970, trad. fr., Paris, PUF, 1978.

CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

CASTELLS, Manuel, *Communication et pouvoir*, 2009, Paris, Édi- tions de la

Maison des sciences de l'homme, 2013.

–, *Ruptura. La crisis de la democracia liberal,* Madrid, Alianza Editorial, 2017.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975; Points, 1999.

CAVALLI, Alessandro et Martinelli, Alberto, *La società europea,* Bologne, Il Mulino, 2015.

CEFAÏ, Daniel et JOSEPH, Isaac, *L'Héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et* épreuves *de civisme,* La Tour d'Aigues, L'Aube, 2002.

Centre d'analyse, de prévision et de stratégie, *Les Carnets du CAPS,* n° 24, *Radicalisation et djihadisme,* 2017.

CERI, Paolo et VELTRI, Francesca, *Il movimento nella rete. Storia e struttura del Movimento 5 Stelle,* Turin, Rosenberg et Sellier, 2017.

COHEN, Élie, *La Tentation hexagonale. La souveraineté à l'épreuve de la mondialisation,* Paris, Fayard, 1996.

COLLECTIF, *MLF, psychanalyse et politique, 1968–2018,* vol. 1, *Les Premières Années,* Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2018.

COLLECTIF, *Sur l'individu.* Contributions au colloque de Royau- mont (1985), Paris, Seuil, 1987.

CORM, Georges, *La Nouvelle Question d'Orient,* Paris, La Décou- verte, 2017.

COUTANT, Isabelle, *L'Ordre* étrange *des choses. La vie, les sen-timents et la fabrique de la culture,* Paris, Odile Jacob, 2017.

–, *Les Migrants en bas de chez soi,* Paris, Seuil, 2018.

DAHRENDORF, Ralf, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle* (*Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft,* Ferdinand Enke, Stuttgart, 1957, [E. O.]; trad. angl., *Class and Class Conflict in Industrial Society,* Stanford CA, Stanford University Press, 1959), trad. fr., Paris-La Haye, Mouton, 1972.

DAMASIO, Antonio, *L'Autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions,* trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2010.

–, *L'Ordre étrange des choses. La vie, les sentiments et la fabrique de la culture,* Paris, Odile Jacob, 2017.

DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale,* Paris, Seuil, 1998.

DOFNY, Jacques, Durand, Claude et Reynaud, Jean-Daniel, *Atti-tude des ouvriers de la sidérurgie* à *l'égard des changements tecnhiques,* Paris, Institut des sciences sociales du travail, 1957. Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (avec un entretien et deux essais de Michel Foucault), 1982, trad. fr., Paris, Gallimard, 1984.

DUBET, François, *Sociologie de l'expérience,* Paris, Seuil, 1994.

–, *Le Déclin de l'institution,* Paris, Seuil, 2002.

DUBET, François et Wieviorka, Michel (dir.), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, colloque de Cerisy, Paris, Fayard, 1995. Dwyer, Tom *et al.*, *Jovens universitários em um mundo em trans-formação. Uma pesquisa sino-brasileira*, Brasília, Ipea, 2016.

ELIAS, Norbert, *La Société de cour*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, Flammarion, "Champs", 1985, 2008.

-, *La Société des individus*, trad. fr., Paris, Fayard, 1991; Pocket, 1997, 2004.

EMCKE, Carolin, *Contre la haine. Plaidoyer pour l'impur*, 2016, trad. fr., Paris, Seuil, 2017.

La Bataille des droits de l'homme, *Esprit*, n° 435, juin 2017, p. 30-127.

FARRO, Antimo, *Les Mouvements sociaux*, Les Presses de l'Uni- versité de Montréal, 2000.

FARRO, Antimo et Maddanu, Simone, *La città inquieta. Culture, rivolte e nuove socialità*, Padoue, CEDAM/ Wolters Kluwer, 2016.

FEATHERSTONE, Mike, Lash, Scott et Robertson, Roland, *Global Modernities*, Londres, Sage Publications Ltd, 1995.

FLORIDI, Luciano, *The Ethics of Information*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

-, *The Fourth Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

FOUCAULT, Michel, *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.

-, *Dits et Écrits. 1954-1975*, 2 vol., Paris, Gallimard, "Quarto", 1994.

-, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil/ Gallimard/ Éditions de l'EHESS, 2001.

-, *L'Origine de l'herméneutique de soi.* Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, Paris, Vrin, 2013.

-, *Qu'est-ce que la critique?*, suivi de *La Culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.

-, *Discours et Vérité. Conférences de Californie, 1983*, précédé de *La Parrêsia*, Paris, Vrin, 2016.

-, *Dire vrai sur soi-même.* Conférences prononcées à l'Université Victoria à Toronto, 1982, Paris, Vrin, 2017.

-, *Les Aveux de la chair*, tome IV de *L'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2018.

FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, Paris, Gallimard, 2004.

FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, trad. fr., Paris, La Découverte, 2005.

FURET, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

-, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.

GRCES, Joan, *El Estado y los problemas tácticos en el gobierno de Allende*,

Mexico, Siglo XXI, 1974.

GAUCHET, Marcel, *L'Avènement de la démocratie.* Tome IV: *Le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 2017.

GERBAUDO Paulo, *The Mask and the Flag. Populism, Citizenship and Global Protests*, Londres, Hurst Publishers, 2017.

GIDDENS, Anthony, *Les Conséquences de la modernité* (*Modernity and Self-Identity. The Consequences of Modernity*, 1990), trad. fr., Paris, L'Harmattan, 1994.

–, *Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991.

GOTHLIN, Eva, *Sexe et Existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, 1991, trad. fr., Paris, Michalon, 2001.

GOULDNER, Alvin, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970.

GUILLUY, Christophe, *La France périphérique. Comment on a sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion, 2014; Flammarion, "Champs", 2015.

–, *Fractures françaises*, Paris, Flammarion, 2010; Flammarion, "Champs", 2016.

GUTIERREZ MARTINEZ, Daniel, *et al.* (dir.), *Multiculturalismo. Perspectivas y desafios*, Mexico, Colegio de México–UNAM– Siglo XXI, 2006.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel.* Tome I: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. fr., Paris, Fayard 1987 (éd. orig., Surkhamp Verlag, 1981).

–, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1988.

HALL, Stuart, *Identités et Cultures. Politiques des* Cultural Studies, Paris, Éditions Amsterdam, 2017.

HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 2017.

HEINICH, Nathalie, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017.

HONNETH, Alex, *La Lutte pour la reconnaissance*, 1992, trad. fr., Paris, Cerf, 2000; Gallimard, "Folio essais", 2013.

–, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (recueil de textes), trad. fr., Paris, La Découverte, 2006; La Découverte Poche, 2008.

HONNETH, Alex et FRASER, Nancy, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003.

Instituto Fernando Henrique Cardoso, *Por uma governança global democrática* (avec B. Clinton, A. Guterres, L. Jospin, M. Castells et M. Kaldor), São Paulo, IFHC, 2015.

JOLY, Danièle, *L'Émeute. Ce que la France peut apprendre du Royaume-Uni*, Paris, Denoël, 2007.

JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. fr., Paris, Cerf, 1979; Flam- marion, "Champs essais", 1991.

KEPEL, Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

–, *Jihad*, Paris, Gallimard, 2000.

–, *Fitna*, Paris, Gallimard, 2004; Gallimard, "Folio actuel", 2007.

KHOSROKHAVAR, Farhad, *L'Islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

–, *L'Instance du sacré. Essai de fondation des sciences sociales*, Paris, Cerf, 2001.

–, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Boulder, Paradigm Publishers, 2012.

–, *Le Nouveau Jihad en Occident*, Paris, Robert Laffont, 2018. Lallement, Michel, *Le Travail. Une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard, "Folio essais", 2007.

LAPLANTINE, François, *Le Sujet. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Téraèdre, 2007.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique (xixe-xxe siècles)*, Paris, Seuil, 1986.

LOJKINE, Jean, *Nouveaux mouvements sociaux, partis politiques et syndicats: une nouvelle donne*, Paris, Fondation Gabriel Péri, 2015.

LOUËR, Laurence, *Sunnites et chiites. Histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil, 2017.

LUIZARD, Pierre-Jean, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015.

LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MADDANU, Simone, *Musulmans européens en mouvement. Pratiques et expériences quotidiennes chez les jeunes musul-mans italiens*, Perpignan, Éditions Halfa, 2013.

MALYS, Jean-Louis, *Agir pour un idéal imparfait*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2017.

MARTUCELLI, Danilo, *La Société singulariste*, Paris, Armand Colin, 2010.

–, *La Condition sociale moderne. L'avenir d'une inquiétude*, Paris, Gallimard, "Folio essais", 2017.

MASON, Paul, *Why it's Kicking off Everywhere. The New Global Revolutions*, Londres, Verso, 2012.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1925, Paris, PUF, "Quadrige", 2012.

MILL, John Stuart, *The Subjection of Women*, 1869, Milan, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2006.

MORIN, Edgar, *La Méthode*. Tome VI: *L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004.

–, *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011. Moscovici, Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.

NUSSBAUM, Martha, *Les* Émotions *démocratiques. Comment for-mer le citoyen au xxie siècle*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2011. Pasquino, Gianfranco, *La classe politica*, Bologne, Il Mulino, 1999.

PELLUCHON, Corinne, Éthique de la considération, Paris, Seuil, 2018.

PEREZ DIAZ, Víctor, *El Retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*, Madrid, Instituto de estudios económicos, 1987.

PHELPS, Edmund, *La Prospérité de masse*, 2013, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2017.

PLEYERS, Geoffrey, *After-Globalization. Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge/Paris, Polity Press/Éditions de la Mai- son des sciences de l'homme, 2010.

PLEYERS, Geoffrey et Capitaine, Brieg, *Mouvements sociaux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016. Polanyi, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (*The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, 1944), trad. fr., Paris, Gallimard, 1983.

REICH, Robert B., *L'Économie mondialisée* (*The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st Century*, 1991), trad. fr., Paris, Dunod, 1993.

REMOTTI, Francesco, *Contro l'identità*, Rome, Laterza, 1996, 2016.

RENAUT, Alain et BILLIER, Jean-Cassien, *L'Ere de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

–, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

–, "Pour une approche philosophique globale des inégalités", in *Socio*, n° 4, 2015, p. 241-264.

RIFKIN, Jeremy, *La Fin du travail* (*The End of Work. The Decline of the Global Force and the Dawn of the Post-Market Era*, 1995), trad. fr., Paris, La Découverte, 1996; La Découverte Poche, 2006.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; Points, 2015.

–, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Seuil, 2017.

RODOTA, Stefano, *Solidarietà: un'utopia necessaria*, Rome, Laterza, 2017.

ROMAN, Joël, *La Démocratie des individus*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

ROSANVALLON, Pierre, *La Démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000, 2003.

ROSSI, Paolo, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologne, Il Mulino, 1989.

ROUQUIE, Alain, *Le Brésil au xxie siècle. Naissance d'un nouveau grand*, Paris, Fayard, 2006.

–, À l'ombre des dictatures. La démocratie en Amérique latine, Paris, Albin Michel, 2010.

–, *Le Siècle de Perón. Essai sur les démocraties hégémonistes*, Paris, Seuil, 2016.

SASSEN, Saskia, *La Ville globale. New York, Londres, Tokyo*, trad. fr., Paris, Descartes & Cie, 1994.

–, *Globalization and its Discontents*, New York, The New Press, 2010.

–, *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*, trad. fr., Paris, Gallimard, 2016.

SCHULTZ, Marcus S. (dir.), *The Futures we Want. Global Socio-logy and the Struggles for a Better World*, Vienne (Autriche), 3e ISA Forum de sociologie, 10-14 juillet 2016.

Sciences humaines, "Quelle éthique pour notre temps?", hors- série n° 22, mai-juin 2017.

SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.

–, *Identité et violence. L'illusion du destin*, 2006, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2007; Poches Odile Jacob 2015.

SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*, New York, Knopf, 1976.

–, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexi-bilité* (*The Corrosion of Character. The Personal Consequence of Work in the New Capitalism*, 1999), trad. fr., Paris, Albin Michel, 2000.

–, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 2003.

SEVERINO, Emmanuele, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Milan, Rizzoli, 2017.

SIMONE, Raffaele, *Si la démocratie fait faillite*, 2015, trad. fr., Paris, Gallimard, 2016.

Sociologie du travail, "Le gouvernement par les indicateurs", vol. 58, n° 4, octobre-décembre 2016.

SOTO CARMONA, Álvaro, Díez Sánchez, Pilar et Martínez Lillo, Pedro Antonio (dir.), *El poder de la historia. Huella y legado de Javier Mª Donézar Díez de Ulzurrun*, Madrid, Université autonome de Madrid, 2014.

STARR, Paul, *The Creation of the Media: Political Origin of Modern Communications*, New York, Basic Books, 2004.

STERNHELL, Zeev, *Les Anti-Lumières*, Paris, Fayard, 2006; Gallimard, "Folio histoire", 2010.

STIGLITZ, Joseph, *La Grande Fracture. Les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015; Actes Sud, "Babel", 2015.

SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015.

TABBONI, Simonetta, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologne, Il Mulino, 1993.

–, *Lo straniero e l'altro*, Naples, Liguori Editore, 2006. Taylor, Charles, *Le Malaise de la modernité*, 1991, trad. fr., Paris, Cerf, 1994.

–, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

TOURAINE, Alain, *La Conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966.

–, *La Parole et le Sang*, Paris, Odile Jacob, 1988.

–, *Le Retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, 1989.

–, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

–, *La Recherche de soi. Dialogue sur le sujet* (avec F. Khosro- khavar), Paris, Fayard, 2000.

–, *Un nouveau paradigme*, Paris, Fayard, 2005.

–, *Le Monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006.

–, *Penser autrement*, Paris, Fayard, 2007.

–, *La Fin des sociétés*, Paris, Seuil, 2013; Points, 2015.

–, *Nous, sujets humains*, Paris, Seuil, 2015.

–, *Le Nouveau Siècle politique*, Paris, Seuil, 2016.

–, *Macron par Touraine* (dialogue avec D. Lafay), La Tour d'Aigues, L'Aube, 2018.

TRENTIN, Bruno, *Le Travail et la Liberté*, 2004, trad. fr., Paris, Éditions sociales, 2016.

VATTIMO, Gianni, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneu-tique dans la culture postmoderne*, trad. fr., Paris, Seuil, 1987.

VELTZ, Pierre, *La Grande Transition. La France dans le monde qui vient*, Paris, Seuil, 2008.

–, *La Société hyperindustrielle. Le nouveau capitalisme productif*, Paris, Seuil, 2017.

VIDAL, Daniel, *Le Fond du monde, figures sociales de la radica-lité. Jansénisme, calvinisme méridional, mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013.

VIGARELLO, Georges, *Le Sentiment de soi. Histoire de la percep-tion du corps (xvie-XX siècle)*, Seuil, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel, *La Gauche globale. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

WEIL, Patrick et TRUONG, Nicolas, *Le Sens de la République*, Paris, Grasset, 2015.

WIEVIORKA, Michel, *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993.

–, *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997.

–, *Le Racisme. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1998.

–, *La Tentation antisémite*, Paris, Robert Laffont, 2005.

–, *Neuf Leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont, 2008.

– (dir.), *Antiracistes*, Paris, Robert Laffont, 2017.

WIEVIORKA, Michel et KHOSROKHAVAR, Farhad, *Les Juifs, les musulmans et la République*, Paris, Robert Laffont, 2017.

WIEVIORKA, Michel et OHANA, Jocelyne (dir.), *La Différence culturelle. Une reformulation des débats* (colloque de Cerisy), Paris, Balland, 2001.

WOLTON, Dominique, BENEDETTI, Arnaud, *Communiquer c'est vivre. Entretiens*, Paris, Le cherche midi, 2016.

ZERMEÑO, Sergio, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*, Mexico, Siglo XXI, 2001.

- et GALICIA, Gustavo, *Mejorar la vida de los Mexicanos. Reconstruimos desde las regiones*, Mexico, Siglo XXI, 2016.

فهرس الأعلام

هـ



فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ج

د

فهرس المصطلحات



يتصدّى المؤلّف للنظريات التي تختزل المجتمعات الحديثة إلى مجرّد مجتمعات اقتصادية أو ثقافية أو استهلاكية، ويرفض كل حتمية تقيّد السلوك الإنساني بقوانين ثابتة بما في ذلك القوانين الثقافية.

الكتاب محاولةٌ لتبيان ما يُشكّل خاصية الحداثة. فما يُميّز مجتمعنا المعاصر هو التفطّن إلى هذه الخاصيّة، الذي أسفر عن حداثة يدعوها 'الحداثة الفائقة'. ورغم أن الأخيرة وعت شرطها الإبداعي والتاريخي، فإنها خلّفت دماراً ومجازر جماعية وعرقية.

يدعونا ألان تورين إلى الانطلاق من جديد من فكرة الحداثة من أجل التفكير في عصرنا ضدّ نظام اقتصادي شرس يهدِّد بالإجهاز على العلوم الاجتماعية. ويُعيد بناء تصوِّر عن ذاك الإنسان القادر على تغيير بيئته الاجتماعية وحتّى شرطه الإنساني انطلاقاً من ممارسة الإرادة وتجربتها.

ألان تورين عالم اجتماع فرنسي ذو شهرة عالمية. نشر خلال نصف قرن من مساره المهني نحو أربعين مؤلَّفاً. صدر له عن دار الساقي 'ما هي الديموقراطية؟'.




ISBN 978-614-03-2127-4



www.daralsaqi.com

